

الدكتور خليل أحمد خليل

# السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة



المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع



السارترية

جميع الحقوق محفوظة

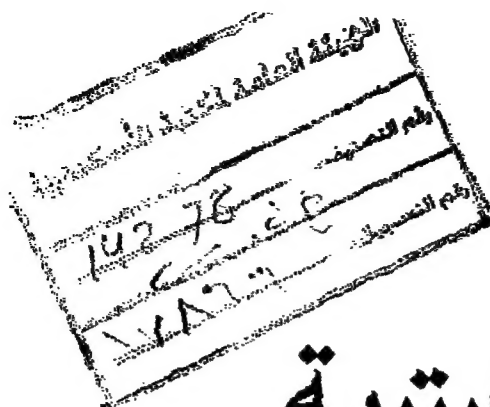
الطبعة الثانية

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف: ٨٠٧٤٠٧ - ٨٠٧٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان



# السارترية

## تهافت الأخلاق والسياسة

الدكتور خليل احمد خليل  
استاذ في الجامعة اللبنانية

General Organization of the Alexandria Library (G.O.L.)  
*Bibliothèque Universitaire*

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



# أولاً - مقدمات : الوجودية مرآة اوروبا المريضة

I « فلسفتي فلسفة الوجود ولا أعرف ما هي الوجودية »

( سارتر )

■ ما هي الوجودية ؟ ايديولوجياً تبدو الاجابة في منتهى البساطة ، كأن الخطاب الفلسفي الذي تتضمنه هذه المسألة ، يمكن رده أو حصره في خطاب سياسي ، وبالتالي يمكن إعلاء الوجودية من شعار فلسفي الى شعار سياسي بعد ما يكون قد تزود من شحنة « اخلاقية » مميزة ، هي الشحنة « الانسانية » .

إلا أن المسألة تتجاوز هذه المطارحة التبسيطية ، خاصة وان مشيرها الفرنسي ، جان - بول سارتر ، جمع في اثارها بين الأدب والنقد والرأي ، بين المسرح والفكر والفلسفة ، كما جمع في مدافعتها بين الايديولوجيا والسياسة والرفض . الوجودية مسألة انسانية . هذه بداهة ، كل ما يتعلق بغائية الوجود الانساني تصح عليه هذه المواصفة الانسانية . لكن لماذا الوجودية

بالذات ؟ من أين تستمد انسانيّتها وكيف تستعلي بها الى مصاف  
 الرؤية الفلسفية - الأدبية في القرن العشرين ؟  
 ان الوجودية مفصلٌ وملتقى بين عدّة منازعٍ اوروبيةٍ  
 استغرقت ولا تزال تستغرق مأساة الوعي الحضاري والأخلاقي  
 للسياسة في اوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .  
 وليس لنا أن نتسرّع في استشفاف موقع الوجودية الساترية في  
 دائرة البيكار الفكري الأوروبي الحديث ، دون الوقوف على  
 أزمة الحياة الاستعمارية ، ثم الامبريالية ، أزمة الحروب المدمرة  
 والمغيرة ، أزمة سقوط أوروبا المستعيلة واضطرارها للحوار ، ولو  
 بالحرب ، مع الحياة الوحشية ، الفكر الوحشي ، الفكر الآخر ،  
 الذي سيبدو جحياً في إحدى مرايا سارتر الأولى . الوجودية  
 إنحياز لوعي الحياة ، إنحياز لخطر الحياة بالذات ، ومشروع  
 لاكتشاف الذات المعرضة للضياع أو الاغتراب في هاوية اوروبا  
 المنقلبة على نفسها او الساعية للتكشف ، جديدة ومختلفة ، في  
 عين ذاتها . فكأن الوعي الوجودي الساتري يتأوّر ويتبدّهن  
 في سؤال بدائي : أين هي الحياة ؟ لماذا هي هكذا متصارعة ،  
 متحاربة ؟ ألا مجال فيها للتسالم والتآخي في أوروبا الحداثيين ،  
 المنطلقة منذ منتصف القرن الثامن عشر تحت شعار الحداد ، رمز  
 حضارة النار ، حضارة الطاقة المتضادة التي كان هيراقليطس قد



لمح في الأزمنة الزراعية القديمة بعض ملاحظها النقضية - لا تغسل  
 بماء النهر الواحد مرتين - ، لأن الطاقة لا تتكرر ؟ ان اوروبا  
 الزراعية ، المستقلية مع القارات الأخرى في احضان الماء  
 والحضارة المائية ، كان عليها ان تخرج من الماء الى النار دون ان  
 تنهار فوقها قبة السكون الوسيط ، ودون أن تفتح عليها أبواب  
 « الجحيم » التي ستدلع السنة نيرانها من ارتير رامبو الى جان  
 بول سارتر في فرنسا . ويقدر ما كانت اوروبا النارية تتعالى فوق  
 أوروبا المائية ، كانت أوروبا السياسية تبتعد وتتناسى اوروبا  
 التي كان يحلم مدبروها بمركز أخلاقي - روحي ، حتى لا نقول  
 ديني ، تتوجه منه وتشتع سياسة الحضارة الأوروبية الوحيدة .  
 لكن الفاصل التاريخي لم يترك أوروبا تتقدم صناعياً الا على جثة  
 الشجرة الطبيعية ؛ واوروبا الأمبريالية في لحظات استعلائها  
 خلال القرن التاسع عشر فصلت الأخلاق عن السياسة ،  
 ووضعت مراكز الاستيلاء الروحي جانباً ؛ أَلْقَتْ الصليب  
 الروحي وتوسّلت رأس المال ، المادة والفكر معاً . ومع ذلك ،  
 بل لذلك ، أخذت تظهر أوروبا كأنها جثة تفقد الحياة رويداً  
 رويداً : حرب في داخلها وحروب على امتداد السنة النار  
 الاستعمارية التي نشرتها في عالمنا الوحشي المشترك من آسيا حتى  
 آخر هندي أحمر وأول أسود متحرّر .

تلبّست أوروبا لباسَ الحضارة ولباس الاستعمار ؛ فكانت  
خلدونيّة دون افصح ، بل دون رغبة : من العمران استخرجت  
حرباً على المعمورة الأخرى . المفكّرون الفلاسفة العلماء :  
كلهم أسقطوا في هذا المعسكر الملتبس : الحضارة - الاستعمار .  
الحياة تبدو جاهزة عسكرياً لسحق الحياة . وراء الحرب ، في  
الحرب ، يقيم الاستعمار الذي سيتحول تخلفاً وتلوّثاً في عالم  
« الثالث » ، عالم « الآخر » ، الذي هو في الأساس عالم  
الجميع . لكن التخلف الأخلاقي والتلوّث السياسي سيظهران  
ظهوراً مأسوياً في دوائر العالمين الآخرين - المتحضرين - في  
أوروبا وأمريكا الشمالية . الكرة الأرضية انقسمت وجودياً :  
الأنا والغير ؛ الشمال والجنوب . المفكر الشمالي الأنوي ، دون  
أن يدري ودون أن يهتم بما يرفضه وينقضه الآخرون في الجنوب  
الغربي ، سيصقل حياته لتكون مرآة لمستقبله على الأقل . الحياة  
هي مأساة الوجود الذاتي في مرآة أوروبا المكتنزة بملايين  
الضححايا ، والخاسرة مع ذلك عملقتها الوسيطة لصالح عملاقين  
بل عمالقة آخرين . فمن هو الآخر وجودياً : المتخلف المستعمر  
ام المتحضر المتعلق على هذا الوجودي الأوروبي المشطور بين  
التعالي الألماني والانقهار الفرنسي في حرين عالميتين ؟  
لقد حرص جان - بول سارتر على ان يتفرّد أدبه الفلسفي

برؤية ذاتية مميزة ، رؤية نقضية رفضية ، فسعى للابتعاد عن عوارض الايديولوجيات الأوروبية الفجة لكن أقحمهما نقداً ، على الأقل ، في مواقفه العامة . ولم يرَ من مأساة المآزم الألماني - الفرنسي سوى قشرته الوجودية المتناثرة في كتابات مارتين هيدجر وكيركجارد ؛ اما المآزم الانساني ، الأخلاقي - السياسي ، الذي أخذ شكل السرطان داخل العالم الأوروبي الحديدي الناري ، فقد استيقظ سارتر على أولى ارهاصاته التدميرية في الحرب العالمية الأولى . وهذه الأرهاصات كانت تنذر بكارثة على انسانية أوروبا ، على حياة الانسان الأوروبي الطامع بالتحقق ذاتياً بمركزة القارة حول ذاته الأنوية كفرد فارد ، وبمركزتها حول قومه ، شعبه ، كقومية فاردة ، مستعلية . هذا هو جوهر فلسفة المأساة الأوروبية ، مأساة المانيا - فرنسا المنسحبة أو المتفجرة بأشكال متعددة ، في هذه القارة الهرمة . جان بول سارتر هو ابن هذه القارة المريضة ، القارة الامبريالية التي يُقرضُ عليها أن تخرج من قشرتها المتكسرة ، بالثورات وبالحروب ، وان تتقدم الى « انسانيّتها » وأنسانية « الانسانية بأسرها » . لكن ما هي هذه الانسانية التي توازي ، في قيمتها الوجودية او تعادُها ؟ الوجود - الحياة هو تحقق الانسان ، والانسانية تتحقق بالنسبة للأنسا ، للآخر ، للقوم ، وفقاً للغاية ، للنموذج المُستهدف .

فهل هناك ، فلسفياً ، غايةٌ أخيرةٌ للوجود الانساني ؟ هل هناك نموذج جاهز ، نموذج مثالي Archétype ، للتحقق الانساني ، وما هي حرية الانسان ، الناس ، الانسانية في التحقق الذاتي في شروط موضوعية ، تاريخية ، متقلبة الى ما لا نهاية ؟

إن الغائية هي بالذات مأساة الاخلاقية الوجودية ، لأن عدم تحقيق الغاية المأمولة او المنشودة ذاتياً ، أو موضوعياً ، من الحياة ، يعني حصراً : الفشل . تكونُ الحياةُ متحققةً أو تتلاشى ، تندثر . مسأليّة الكون والدثور اكتشاف اوليّها فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، لا سيما عند أخوان الصفا الذين رفضوا وصف نقيض الكون بـ « العدم » . سارتر أطلّ من مرآة الوعي الأوروبي المشدوخة ليعلن حق الانسان المقهور في سر الوجود الحر ، المسؤول ، الملتزم . هذه الشعائرية التي اقتحمت أسوار الأدب السارتري بين الحربين ، كانت تبشّر بأيديولوجية أكثر مما توحى بميلاد فلسفة جديدة ، بديلة لفلسفات أوروبا العتيقة ، المستهلكة في تجارب كولونيالية ، طبقية ، عنصرية ، وفي حروب العصبيّات الدينية والقومية . فإذا كانت مثاليّة أو ذهانيّة أوروبا الوسيطة والحديثة ، غير متوافقة مع شروط الاستثاف الأوروبي والتقدم الى حياة جديدة ، فإن

المشروع الأوروبي - الفلسفي السدي سيطر حه جان - بول سارتر ، وسواه من الوجوديين ، سوف يشكلُ نسفاً ظاهرياً ، برانياً لقشرة الفاسفة الأوروبية ، دون ان يلامسَ جوهرها ، لبها المنخور بسوس الحروب الاستعمارية الطبقية او « الدينية » . إن فواصل الفلسفة والسياسة والايديولوجيا لا تشكّل أساساً في وجوديات سارتر ، للملتقى فكري تنعقد حوله وتتأسس منه رؤية اوروبية جديدة لأوروبا ذاتها وللإنسانية المتحاورة معها أو المتصارعة . إن أوروبا الساترية ، الوجودية ، لم تعد محور ذاتها ، ولا هي محور الكون . المطلق الأخلاقي الوسيط لم يعد قابلاً للتحقق التاريخي في سياسته ، وللتحقق الايديولوجي في فلسفة . سارتر وعى ذلك مأساوياً ، وسعى من وعيه هذا الى بناء رؤية تبريرية أكثر مما سعى الى ارساء فلسفة مستقبلية للحياة .

## II

تركزت أعمال سارتر الأدبية - الفلسفية على استنباط موقف خاص من حياة فارغة ، يعوزها مثالان : الامتلاء والاكتمال . لكن هل تمتلئ الحياة وتكتمل ؟ وبالتالي هل يتناهى الوجود الى غاية ؟ أية غاية هي سعادة الانسان الفاردة وخلصه الرد أو الجمعي ، الذاتى او النوعي ؟

ان تجربة الذات والآخر تُعتبر حقلاً واسعاً وأساسياً لاكتناه معالم الوجودية السارترية - اذا صح التعبير . فسارتر لا يطرح نفسه منذ بداية تجربته ، ولا في مُنتهاها ، كمشروع مكتمل وجودياً ، كفكر متحقق في نطاق - اجتماع - تاريخ الخ . سارتر يبحث عن نفسه ، بنقض سواه ؛ أي ان رؤيته للوجود سالبة بقدر ما هي رافضة . الا أن سلب السلب ، ورفض الرفض ، كما أخذ ذروته في ايدىولوجية « الوجودية » المتطرفة اخلاقياً وسياسياً ، الا يكشف لنا في آخر المطاف موقفاً محافظاً ، وتبريراً ، وسلفياً ؟

الوجود المنقطع ، المتفصيل الى وجود ذاتي ووجود غيري ، هو أساس الرؤية النافية ، أو علة التنافي الذي جعل جان - بول سارتر يبدو غير متحمس لتجاوز المأساة الحياتية الأوروبية تجاوزاً كفاحياً ايجابياً . الرفض هو أساس الموقف السارترى - من حيث الخطاب الايدىولوجي . لكن في الممارسة ماذا رفض سارتر ، ماذا قدّم من بدائل فكرية وسطياريات الفلسفات العالمية المتصارعة ؟ ان سارتر نفسه لا يزعم دوراً ولا امتلاءً ولا اكتمالاً الى هذا الحد ، لكنه في الآن ذاته طامح الى ذلك كافة في وقت واحد : الامتلاء حتى الاكتمال ؛ او الاكتمال الوجودي كأساس للتمائية الاخلاقية

للمصادقية السياسية - الشرعية الكاملة وجودياً . هذا المطمح  
 الأكبر المحوري في وعي الفلسفة المعاصرة ، يعني الإنسانية  
 بأسرها . وهذا يستوجب أو كان يفترض أن يعود سارتر الى  
 الوجود المشترك ، الوجود المتواصل حيث يتآخى الأنا والآخر ،  
 بدلاً من التنافر « الاستلابي » المستحيل الى موقف . إن إحتواء  
 تجربة الآخرين وحصرها في مرآة الكاتب - أي كاتب - لا تقدم لنا  
 في الواقع سوى صورة مختارة من بين تجارب غنية ملموسة .  
 الوجود ليس تجريداً فلسفياً ولا إشارات ورموزاً رياضية ، وليس  
 تجميعاً عشوائياً . الوجود هو حياتنا بالذات ، هو نحن في حالة  
 الإغتناء الكامل . وسارتر في مشروعه الطويل كان يسعى الى  
 مقاربة الآخرين في مرآة وجودية يتجمع فيها الملموس الحياتي  
 والمجرد الذهني ، ويتكاملان كما المائل والمثول ، الرمز  
 والرموز . هذا التكامل يفترض فكراً ثنائياً القطب ، يتقبل  
 الواقع في حدود الوعي التمثلي له ، ويتقبل المثال الذهني ( نظرية  
 الواقع ، مجرد الملموس ) بقدر ما تستطيع هذه الذات الحرة اذ  
 تخترق كثافة موضوعها ، فتشففه في رؤية ممكنة . بين الرؤى  
 الممكنة والواقع الممتنع عن الإستشفاف ، تبلور تجربة سارتر  
 وهو يرى الآخرين في ذاته جحياً ( الآخرون هم الجحيم )

لكن ما هي الجحيم ؟ لا نرغبُ في الصاق الصورة الميثولوجية ( جحيم - فردوس ) يفاسقه سارتر وأدبياته ، ولكننا لا نستطيع الامتناع عن لحظِ المفارقة بين « وجوده وعدمه » - الوجود كمشروع تحقق انساني ، والعدم كفشل في تمامية هذا التحقق . يضاف الى ذلك ان القرابة بين الفلسفة والاسطورية ، الفلسفة والدين ، الفلسفة والسياسة ، هي ثابتة وقائمة في كل عصر . سارتر سعى في مشروعه الى « طهرانية » رفضية ، مستعلية على كل الأزواج المذكورة ؛ لكن هل نجح المشروع ، فانفصلت جحيم الآخرين عن « فردوسية » الذات ؟ ان تحديد الجحيم بالمقارنة مع رؤية فردوسية للوجود هي أساس المفارقة الكبرى ، أساس الشرح الأكبر في حياة المثقفين المعاصرين الذين يفترضون ، ذهنياً ، الخروج من التاريخ لاكتشافه . أليس من الواجب القول ان الخروج من التاريخ ممتنع ، بقدر ما هو ممكن الخروج على اتجاهات الغول البشري في صنع التاريخ ، بحيث يكون التاريخ في واقعه فعل هذه القوة أو تلك ؟

في الوضع الأوروبي الملموس ، المعاش ، يصح لسارتر أن يرى هذه الهاوية الكبرى بين الأنا المهتد حتى الموت وبين الآخر 'لهتد حتى الموت . انه تاريخ جحيمي ، والفردوس - النعيم ،



السعادة ، الخلاص هي غايات لأخلاقية اعدمتها السياسة الاستعمارية واستبدلتها بوحش حقيقي - الإمبريالية . أما العالم المستعمر - الضحية ، فليس فيه من الوحشية سوى ظلّ التخلف المتوحش الذي ستعكسه أوروبا القديمة على عالمنا الآسيوي - الإفريقي ، قبل ان يأتي الوحش الياباني ، بعد الحرب الثانية ، متحالفاً مع هذا الوحش الأوروبي العجوز .

وبين الجحيم - الآخرين التي استفاق سارتر على نيرانها بعد الحرب العالمية الثانية ، وبين شيخوخته الجسدية والفكرية ، يواجهنا المشروع السارترى بكل إشكالاته ومسأليّاته التي ستثير دهشتنا كما ستطرح نفسها كتحدّيات تسعى لاختراق « المتحف الخيالي » الذي كانت أوروبا تسعى لاستذكار ذاتها من خلاله . في آخر حديث له<sup>(1)</sup> أفصح جان - بول سارتر عن موقف آخر من هذا الجحيم : فلم يعد الآخرون جحماً للذات الموجودة الحية وحسب ، بل هم أيضاً جحيم للذات المرشحة للإنذار بعد تجربة غنية . يقول سارتر : « الشيخوخة هي واقعي أنا الذي يشعر به الآخرون : انهم يرونني ويقولون يا له من رجل

---

(1) Le Nouvel Observateur - 10 mars 1980, 17, et 24 mars 1980.

عجوز ! إنهم محبوبون لأنني سأموت قريباً ، ولأنهم سيحترمونني بعد ذلك الخ ... ان الآخرين هم شيخوختي .

### III

■ مهما يكن الأمر ، تبقى الوجودية السارتريّة هي فلسفة الآخر ، المرفوض ، الآخرين المرفوضين . لكن الآخر المقبول هل هو ممتنع الوجود ؟ وأين يمكن وجوده ؟ لن نسترسل في متاهة التأويلات الفلسفية للوجود بذاته ، لذاته ؛ الوجود المتعالي والوجود المتلازم ؛ إنما سنتوقف ملياً عند الدلالة الفلسفية لهذا الآخر الجحيمي - المساوي .

1 - تبدو حياة الآخرين سلباً ، نفيّاً لوجود الأنا ، عقبةً دون تحقيقها المأمول . هذا الشعور الاستلابي هل هو يعبر عن واقع معاش تاريخياً ، مفصول عن مضمونه الاجتماعي ، أم هو شعور مفتعل ، متولد من عقدة وجودية ، قوامها الخوف - الحذر من عبور الذات من اللا تحقق ( الدثور ) نحو الصيرورة ( تحقق الصورة بالمعنى الايطوطاليسي ) ، مروراً بمأزم الحب - الحب الايروسى Eros والحب المتعالي ، المتأله Agapé - ، وصولاً الى نقطة تقاطع الحب والموت في كل لحظة من لحظات الحياة ،

بوصفهما مرموزين لهذين الوجهين المتنافرين الكون والدثور  
( الوجود والعدم السارترين ) ؟ ان افترضنا المميز حول  
العقدة الوجودية Le Complexe d'Exister يُحيلنا الى حياة  
الموجود ذاتها ، التي لولاها ، بدونها ، لا معنى لكل فلسفة  
الوجود ، كببحث عن الذات من خلال الآخر .

أما الافتراض الثاني المميز للعقدة الوجودية فهو : لماذا  
يُراد ، حصراً ، ان يُرى الأنا ، الذات ، في مرآة الآخر ، ولا  
يُرى الآخر في مرآة الذات ، من خلال تجربة مشتركة ، متنافرة  
ومتبادلة ، تجربة الصراع بالتحديد ؟ لقد أفصح سارتر عن  
التزامه المبدئي الاختزالي ، بمعاناة الآخرين ، وعن كونه معنياً ،  
مسؤولاً ، بما يحدث وعما سيحدث . وهذا الإفصاح هو إشكال  
آخر ينضاف الى إشكالات الفلسفة المعاصرة حيث لا بد من  
رسم حدود المعاناة وحدود الالتزام بالمعاناة . إن إطلاق العنان  
لتخييل العلاقات الانسانية - البين انسانية والعبر انسانية -  
وجعلها علاقات ذاتية ، أحدية ، انما يُفقر التجربة الانسانية .  
وهذا ما يجعلنا نفهم ؛ جزئياً ، لماذا اختزل سارتر في كتاباته  
الأولى تجربة « القرف » بكل مآسيها وأحزانها ، بكل آلامها  
الحقيقية والمصطنعة ، الوجودية والموهومة ، وجعل منها مرتكزاً

لقطب القلق الوجودي في عصرنا . وبهذا المعنى اوضحت الوجودية سبيلاً الى مجابهة واعية مع الحزن - الموت ، القرف - القلق ، الجحيم - الشيخوخة . فمن الكوميديا الالهية الى الكوميديا الانسانية نصل الى هذه الكوميديا الوجودية التي تستحق مع ذلك ان تُعاش وتُنقَد وان تسقُط بقدر ما تتحقق . لكن هل يتحققُ القلقُ ؟

2 - العقدة الوجودية هي عقدة نقص ليس بالنسبة الى مثال متأسطي أو اسطورة ممثولة ، بل بالنسبة الى مطلق الوجود ذاته . فبقدر ما يبدو التجاوز محتملاً في التجربة الحية ، الغنية بكل نتائج الواقع المقهور ، المتساقى اذن ، يبدو أفق التناهي الوجودي مظلماً ، سوداوياً ، مخيفاً . ان المأمول أعلى من المعقول ، الممتنع أرقى من الممكن ، والموجود لا يتعالى الى التامة المطلقة . بكلمة - العمر ينتهي والفعل لا يتناهى ، الوجود يتناهى والتاريخ جديلاً ، نوعياً ، لا يتناهى . الموجود الجزئي ، في نوعه ، هذا الانسان ، بين القرف والقلق ، يعاني من محنة وجوده المحدود المتناهي زمكانياً ، ووعيه هذا التناهي وما بعده ، أعلى من التناهي . والحال ، فهل المحنة هي محنة استيعاء التناهي والا تناهي في وجودية الانسان اللا متحققة كما هو

مأمول من جهة ، ووجودية الكون اللا متحركة واللا متناهية مع تنامي الانسان الفرد من جهة ثانية ؟ ربما لا نبالغ اذا افترضنا ان إشكالاً آخر يفرض نفسه عندما نلاحظ ان الوعي يطمح الى أن يصبح وجوداً بقدر ما يطمح الوجود ( الموجود ) الى أن يشف ويصير وعياً . وهذا التنافي بين الوعي والوجود ، العقل والفعل ، الأنا والكون ، يشكّل بدوره مصدراً غيبياً للقلق منفرد بذاته Sui generis . فهل الانسان هو نقطة في دائرة لا يتناهي فعل بيكارها ، وهل هو حلقة في سلسلة تتكرر وتتحرك بلا انتهاء ، أم هو منفرد بذاته ، لا جمع له ، على الرغم من تكاثره عدداً ، نوعاً ، ووعياً ؟ الوجودية ، من هذه الزاوية ، لحظ لحالة الأحماء القلق التي يعانيتها الفرد متقلباً بين أخلاق أوروبية تستبعد الاعتقادات المألوفة ، وسياسة أوروبية يستبعد لها الصراع العالمي بقدر ما تعجز عن تجديد - أو تأكيد - ماهيتها وغايتها .

3 - إن الوعي الوجودي والكتابة الوجودية يتلازمان ويتناهيان في آن : يتلازمان اذ لا سبيل لكتابة وجودية بدون وعي وجودي ، ويتناهيان إذ لا مجال لإختزال الوعي في الكتابة ، أو لإعلاء الكتابة الى مستوى بديل الوعي عينه . لا شيء أغنى من

الحياة المعاشة ، لكن لا شيء أقوى على مقاربتها من الوعي ؛ وكما يكون الوعي يتكوّن الوجود الواعي تماماً كما يشترط الوجود الوعي في وجوده . وبالتالي لا مفاضلة بين وعي ووجود ، بين فكر وإنسان ، كلاهما واحد ، أصلٌ لواحد ، في واقع التحقق التاريخي . الفرضية ، حتى الديكارتية ، الخاصة بالاسبقية لوعي على وجود ، أو لوجود على وعي ( ماركس وسواه ) هي فرضية تراها الساترية ميتة ، بقدر ما ترى الإنسان مسلوباً من خلال هذا الانقسام القبلي أو البعدي ، كأن ثمة وجوداً « إنسانياً » ، قبل الإنسان بأطلاق وبعد الإنسان بلاطلاق .

الإنسان هو القبل ، الآن ، البعد ؛ الإنسان هو الزمن ؛ هو الماضي الأنّي ، هو الآن الحاضر ، وهو الحاضر المقبل . بكلمة انه المقبل مع المستقبل . لكن هذا المقبل يخشى دائماً من السقوط ، التهافت ، وعليه دائماً ان يوازن بين كونه واندثاره ، تحقّقه وانكساره دون التحقق ، تناهيه خارج النقطة التي يأمل بلوغها . في لعبة التوازن هذا يشعر اللاعبون أن قواعد وجودهم تجعله مأساة أكثر مما تجعله نعيماً . فأية مأساة وجودية تترتب على هذه العقدة الوجودية ، مسأليته التامية الحياتية ، بلوغ الغاية من الوجود ، تحقّق المآرب فيها يتعدّى « سدّ المآرب » ؟

#### IV

■ المأساة الوجودية ليست معطى مسرحياً . انها مقومٌ حقيقي من مقومات الحياة ذائماً وأبداً . لكنها في الواقع الأوروبي الذي امتد فيه الوعي السارترى من 1905 الى 1980 ، غمّاز يكونها ملتقى التراجيديات القديمة للفعل البشري مع التراجيديات التي اخترقت التمزق الخارجي للكون والمجتمع الى صميم الوعي ، الى الذات المفتة أمام اعتقادات متغلبة ، متعاندة حتى الابداء . ومصادقية الاعتقاد لم تعد تُقاس بمقياس تقليدي متعارف ، مشترك ، مسلّم به . أوروبا ما بعد المسيحية ، لم تعد تحتل الأخلاقية الرعوية - الزراعية ولا أسلوب « الديمقراطية » السياسية التي تخفي الوحش - الرأسال والاستعمار . أوروبا المتمزقة سياسياً تسقط مأساتها الثقافية ، الأخلاقية ، تهافتاً على كل فرد . سارتر اختار الأسلوب المسرحي ، القصصي ، الردائي والتمثلي - التجريدي معاً ليعبر عن عمقيات وإساسيات هذا الخطر التهافتى . التهافت خطرٌ في الفلسفة كما في الحياة . الوجود جدار - وبالتالي لا خيار أمام هذا الطاعون ، ولا مجال لـ صفقة . السقطة القديمة نفسها تحوَّلت : السقطة المشتركة بين آدم وحواء ليست اسطورة متناهية ومصنفة ؛ انها سقطة متجلدة في كل مأساة وجودية . الأدب

الوجودي كله ، وقف أمام هذا السقوط المريع ، الملحوظ في خُردات ونبذات الحضارة الأوروبية المتهافنة سياسياً - أخلاقياً على الرغم من تعاظم آلتها الجهنمية الحربية والاقتصادية أو ربما بسببها . بكلمة : مأساة الوجود الأوروبي هي كل هذا التراجع من تجربة الأمل الى اختناقات اليأس الروحي . هل تستطيع أوروبا ، هل يستطيع الأوروبي المفرد ، العيش بدون روح ؟ وأي روح يحتاج إليها ان لم تكن روح عصره التي يتوجّب عليه ابتكارها بذاته ، في كل لحظة ، لكل يوم ، كما الشمس ؟ هذه الروحانية الحية هي مكمّن المأساة . أليس مُتعباً أن يتجدّد الانسانُ وجودياً فلا يقعُ في يأس ؟ وهل يقوى الانسان على اصطناع مسارٍ دائمٍ للأمل ؟ هذا المسار الوجودي مشروط ، دون شك ، بمقومات التجربة ، وغائية الأفعال ، المسالك ، الإرادات ، الخيارات . وعندما لا خيار ، لا ارادة ، تنهافت المسالك والأفعال الى التشيؤ ، الانسان يبطل أن يكون ذاته ، يؤسّر ، فلا يتحقّق منه يُفترض تحقّقه ، بل ما يُفرضُ تحقّقه . في كل هذه السيورة : المأساة هي تهافت الذات الحرة القاصرة عن الإضطلاع بمسؤوليتها التي تقرّها التجربة - لكن أين : خارج المجتمع ، الطبقة ، الأسرة ، المتحد ؟ خارج التاريخ ،



## المآزق ، التصارع ، التحول ؟

يلتجىء سارترُ أو انه يلجئُ أشخاصه في مسرى بحثهم عن دور البطل الوجودي ، إلى إعلان قلق دائم ، رفض متواصل ، يشبه الثورية اللا متناهية - كشعار . والبطل المأساوي هو في كل حال بطل إشكالي *Héros problématique* ، يتنقل من حصار الى حصار ، من موقع الى موقف ، سعياً وراء التجاوز الممكن وجودياً ، وكشفاً عن أفق ينطوي تحته اليأسُ على أمل مُقبل . مسأليّة البطل الوجودي هي أنْ يأمل بوجود آخر ، من خلال رفضه المتواصل للمساوية أوضاعه وشروطه الإنسانية الملحوظة في مراحل ملموسة . هكذا ، تتخذ الذاتية طابع المأساة البطولية في جميع تقلباتها . صحيح أن البطل الوجودي كما تصوّره سارتر في الأربعينات مثلاً هو بطل قرفان ، قلق ، مقهور ، ومتمرّد في آن - شاتم ومشتوم ، لاعن وملعون ، مُغيّب وباحث عن حضور - لكنه مع ذلك كله ، وبسببه ربما ، يسعى الى الانتقال من أوضاع متحوكة جدلياً الى صورة ، الى صيرورة ثابتة نسبياً ، إذا جاز التعبير . ومثال الذات المتحررة من كل ارتهان ، المصرة على التقلّب والرفض ، هو مثال منشط بين أخلاقية الآخر وسياسة الدولة ؛ ولهذا فان جان - بول سارتر لن يتوانى عن

اقترح بإرساء وجوديته على أساس نقيض للجنس والطبقة - كما تشوُّها في تلخيص الفرويدية والماركسية - ، هو النقيض العائلي . الأسرة هي منطلق الذات ومستقرُّها . لكن السيرة الفكرية - الأسروية لجان - بول سارتر ستدعونا في المستقبل الى مقاربات جزئية بين حياته وحياة أبطاله الذين يكرههم أو يتعاطف معهم . سارتر في حياته الخاصة من منفى عائلته الى منفى مجتمعه المغلق على أخلاقية ناقصة ، سيدعونا ، بدون ريب ، الى تحديد نظرنا في أبطال التغرُّب الوجودي ، الأصيل منه والمُلقق . ولهذا ، سيبدو باطلاً التشريع في عدم اللحظ السوسيو تاريخي لانتقال البطل السارترى من نواته الذاتية الى قبرته الأسروية التي تستبطن المجتمع ( المكروه كمجرور ) والدولة ( المكروهة كسلطة قاهرة ) .

لم يطمح سارتر في أدبياته الفلسفية الى الغاء الذات ولا الى صهرها في الآخرين - بحيث تستسلم مقهورةً لرغبات غير شرعية ، لأنها على الأقل غير رغباتها . وبالوقت ذاته ، لم يطرح الغاء الآخرين كغائية ؛ ولم يفتِّه مشروع التآخي بين الأنا والآخرين - لكن ليس كطبقة ، ثم ليس كمجتمع في النهاية ، بل كآسرة ( راجع الجزء الثالث من المقابلة الأخيرة السابقة

(الذكر) . من الآخرين أراد سارتر أن يتدع قضية وجودية :  
 الآخر موجود إذن أنا في جحيم ( غير موجود ، ناقص التحقق ،  
 أولست موجوداً حيث أريد ، كما أريد ) ، ومن التناهي أراد أن  
 يخترق الوجود جمالياً ، تخيلياً ، الى اللا وجود ( خلف الرأس  
 المتناهي يكون البحث الجمالي عن اللامتناهي ) . وخلف  
 الآخرين يطمح سارتر الى رؤية الغاية ، تحقيقها ، وبالتالي لا  
 وجود عنده بدون اعتقاد بما هو آخر وبما هو غيبي في الآخر .  
 الآخرون هم أيضاً سبيل الى الأخرية ، الى الميتافيزيقيا .

## V

■ إن المؤدى الفلسفي مركب الى حدّ التعقّد ، ولكن  
 مركباته تقدّم نفسها لمن يتملّ في مراياها الحقيقية . فالفلسفة  
 الأوروبية العقلانية هي في جوهرها فلسفة دينية ، تتعادل فيها  
 الأخلاقية والسياسة . والأختلال الذي استفاق عليه وجوديو  
 أوروبا بخاصة ، واحياؤها بعامة ، يتركّز في تراجع فلسفة  
 العقل لصالح علم العقل ، ممارسات العقل ، والحدّ من اسئل  
 العقل ومطارحاته . الفلسفة مسألة المسائل ، أم العلوم ، لم يعا  
 لها مكان القائد المعرفي في هرميات المعارف والمعلومات  
 المعاصرة . أما فلسفة سارتر فهل تختزل - في حال وجودها - او

أيديولوجيا وجودية أو الى أدب وجودي متادلج ؟ أكثر من ذلك هل الوجودية هي السارترية ، أم انها جزء من مشروع فلسفي لم يكمنه جان - بول سارتر ؟ يعترف سارتر أن فلسفته فشلت لأنها لم تكتمل ، ولأن معظم مشاريعه الفلسفية التأسيسية لم تنتهِ حيث أراد لها الانتهاء ، بل ان بعضها وُضع في المتحف ، وبعضها أهمل علناً تمهيداً لاسقاطه ( نقداً العقل الجدلي ) مثلاً .

الوجودية ليست فلسفة سارتر وحده ، إنها مشروع أيديولوجي كبير لجيلٍ أوسع في أوروبا الغربية وفي أجزاء من العالم . البحث عن الحياة الجديدة ، بحثاً يجمع بين الأدب والاعتقاد الجديد ، تغلغل بدوره الى أدبيات العرب منذ الخمسينات يتهافت في الستينات ، ويضمحل في السبعينات حيث ان تقدمية المشروع الوجودي تهافت عندما عجزت اخلاقية سارتر ، في مسألة العرب والصهيونية ، عن ترجمة ذاتها الى سياسة تقدمية ، معادية للاستعمار والصهيونية .

إن سارتر لا يكتشف موقفه السياسي إلا من خلال اعلانات معينة ، أما داخل فلسفته فكل شيء يبدو محسوباً ، مستنبطاً الى حدٍ ما ، مقتعاً بقناع فلسفة معينة . اليهودية عنده ( راجع

تأملات في المسألة اليهودية ) ، مثل الوجودية ، انسانية ، لكنها قبل 1948 كانت غير تاريخية ، وبعد 1948 صارت « تاريخية » ( اسرائيل ) . وبما اننا في هذه المقدمات أشرنا أكثر من مرة الى أن السارترية مُركَّب نحاول فهمه أكثر مما نحاول تفتيته الى اجزائه ، فاننا نتوقف هنا عند تفاصيل الأخلاق والسياسة في المشروع السارترى . فالسارترية الملحدة تريد أن تسترد ايمانها المفقود بقيم غائبة ، مدمرة أو غير متحققة تماماً . ولذا يتبدى الرابط السحري بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في وجوديات سارتر المعاشة والمكتوبة ، وربما المعاشة أكثر من المكتوبة . والأسئلة تطرح نفسها : الى أي حد يمكن اعتبار سارتر نتاجاً لهذه القارة الهرمة ، اوروبا الحديدية ، ما بعد المسيحية ؟ وهل « الوجودية » ، هل السارترية بالتدقيق هي لون مسيحي أم لون من ألوان نفي المسيحية ؟ وأكثر من ذلك هل سارتر يستبطن في فلسفياته وأدبياته توجهات دينية معينة - ذات دلالة ميتافيزيقية بالطبع - ، والى أي مدى يصح القول فيه إنه ينتمي الى التيار الكلاسيكي اليهودي - المسيحي ، لكن دون إفصاح ؟

هذه المسألة غامضة الآن في فكر سارتر وفي حياته ، لكننا ، كما سنلاحظ ، سنجد بعض المؤشرات على لسان سارتر ذاته .

فلا شك ان المُغلق الغيبي يغويه ، بعد ان تهافت المطلق الغيبي الذي كانت اوروبا المسيحية ترفع شعاره . أمام هذا المُغلق ، اللا غائية ، تعتبرُ فلسفة سارتر مشروعاً للانطلاق من الآخر - شرط تحقق الذات - الى افتراق المجتمع بروابط قديمة ، معروفة ، هي الروابط الدينية ، الأخوية المسيحية ، الأسروية المتأخية في الإنسان ، في محبته ، في استقصائه لما وراء هذا المُغلق الغيبي الذي افترضته الوجودية الأوروبية انه الأساس الأخلاقي للمأساة السياسية المستمرة منذ قرنين وحتى الآن في أوروبا .

المسألة الغيبية في هذه الفلسفة القلقة روحياً ، ليست مسألة عادية يمكنُ الحسمُ في أصولها وفي غاياتها بدون مصاعب حقيقية ، فلا تكفي مثلاً الأعمال الايديولوجية التي صُنِّفت الوجوديات الفلسفية الى ايمانية وإلحادية ، انقيادية ورفضية . فالمسألة الفلسفية هي أعمق من ذلك وأعقد : فالمؤمن الفلسفي لا يخفي إلحاده ، اعلانه موت صورة إله قديم ، صورة معتقدات معينة ؛ والمُلحد الفلسفي لا يخفي بحته عن صورة إله آخر ، صورة معتقدات غيبية ، غائية ، مختلفة . في كلتا الحالتين الإنسان المفقود هو نفسه الإنسان المطرودُ من أوروبا القديمة ،

الى المجهول . هذا المجهول الإنساني ، تريد الفلسفة القليلة ان تخرجه من دائرة السياسة وهمومها الأخلاقية القديمة ، الى دائرة اعتقادية جديدة . فهل الفلسفة تشكّل مشروعاً دينياً جديداً ، مشروعاً روحياً اعتقادياً ، لعالم أوروبي بدون ديانة ، بدون امتلاء روحي ، بدون « مثلث » اعتقادي راسخ - على الرغم من احلال مثلث الثورة ( الحرية ، الأخاء ، المساواة ) محلّ المثلث اللاهوتي ( الأب ، الابن ، الروح القدس ) ؟ الى أية كنيسة ستحتاج أوروبا الراهنة : كنيسة لاهوتية أم كنيسة ايديولوجية ( فلسفية أو سياسية ) ؟ وما الفارق الموضوعي بين البحث عن هاتين « الكنيستين » ، اذا أخذنا بالاعتبار تجربة روجية غارودي ، مثلاً ، وريجيس دوبرية الخ ، وصولاً الى تجربة سارتر الأعمق ، الأشمل ، والأغنى ؟

لقد غطّت الأدبيات الوجودية خاصة ، والأدبيات الفرنسية المعاصرة عامة ، جميع ظواهر اللا أخلاقية الاجتماعية : من الطبقات الى الجنس ، الى الاعتقادات ، الى الرفض ، والثورات الخ . لكن أليس من حقنا السؤال عما اذا كانت تلك الموجة اللا أخلاقية في الأدب والفلسفة ، تعكس لا أخلاقية سياسية - احتضار المشاريع الاستعمارية القديمة والعودة الى أزمة

الذات ، أزمة المركزية الأوروبية الضائعة ؟ بلى ، وإلى حد كبير . لكن تبقى خاصة لا بد من التنويه بها : وهي ان المشروع السارترى وهو يكشف الظواهر اللا أخلاقية كان يرمي الى استيلاء أخلاقية وجودية ، أخلاقية الانسان الحر . وهذه الأخلاقية كما وضع سارتر يده على جراحها ، تحتاج الى ايديولوجيا سياسية ، الى يسار جديد (ماركسي - سارترى) ، (ماركسي - ماوي - سارترى الخ) يسار يتجاوز اليمين واليسار . وهذه الحاجة الكبرى ، هل أغفلها سارتر ، فأثر ان يقدم لنا ، عن ذاته ، صورة الأديب المتفلسف ، تاركاً صورته المختلفة للباحثين ، صورة الايديولوجي الفرنسي المحافظ ، التي سيتم العثور عليها ذات يوم ؟



## ثانياً : تهافت الأخلاق والسياسة

( مناقشة لآخر حوار مع جان - بول سارتر )



## الفصل الأول : ماهية الفشل

### أ - استهلال

■ قام Benny Lévy بني ليقي ، الذي كان يعاون جان - بول سارتر ، باسم مستعار (بيار فيكتور) ، بإجراء آخر محاورة مع سارتر . ارتدت هذه المحاورة طابع المدافعة عن فكرٍ مُلتبس أصلاً ، تكشفُ عبر هذا الحوار عن وجه جديد للإشكالية السارترية . فسارتر ، الذي اعطانا صورته الثورية المتطرفة منذ أحداث أيار (مايو) 1968 ، يُصرُّ على أن يكون عراباً للتطرف اليساري ؛ فهو مثلاً يريد أن يُنظر اليه كصانع مشاريع فكرية ، وليس كمدافع عن مؤسسات قائمة . فما مدى صحة رغبته هذه ؟ إنه يضعُ الشبيبة كتنقيض بديل للبورجوازية - وكان الشبيبة قوة اجتماعية غير طبقية ، وليس فيها من البورجوازية كما

من الطبقات الأخرى ؟ ثم يفلسفُ الاشكالات الكبرى في  
الثمانينات :

- الإشكال الأول : كيف يبلغ الفعل الانساني غايته ؛  
- الإشكال الثاني : كيف يتحقق الفعل الانساني بحرية ، فلا  
يفشل ؛

- الإشكال الثالث : ما هو الفشل ، لماذا يفشل الانسان ؟ وما  
مرد ذلك : النسبية الانسانية أم الإطلاعية  
الوجودية ( الكونية ؟ )

- الإشكال الرابع : هل سيكون مجال لصنع انسانية جديدة ،  
وما هو موقع الإنسان المقبل في هذه الانسانية ؟

حول هذه الإشكالات يمكن تركيزُ الساترية الدفاعية ،  
ساترية اللحظات الأخيرة ، ومن الخطأ طبعاً القول إن ساتر  
يتساهل في نسب اسرته ومواقفه ، لكن من الخطأ أيضاً أن لا  
ترصد التراجعات الساترية في هذه المحاور الحميمة ،  
الأخيرة . وسوف تدور مطالعتنا النقدية لهذه المحاور حول  
إشكالات كبرى نردُّ إليها فلسفة ساتر : الأخلاق والسياسة ،  
الفكرة والممارسة .



## ب- من اليأس الى الأمل .

■ تمتاز أدبيات جان - بول سارتر بكونها تكشف عن أبعاد اليأس الانساني في الأزمات الوجودية الكبرى . وربما يكون ، من هذه الزاوية ، أفضل من فهم عصره ، ولو من أعماقه الخفية المتمزقة . لكنه من السذاجة بمكان الاستسلام لوصف متسرع قوامه الزعم ان سارتر هو فيلسوف اليأس أو انه متشائم لم ير من الحياة الا وجهها الداكن . خلف اليأس كان سارتر يبحث عن أمل ، عن مخرج ، عن حل أخير لمأزم قديم مستمر . وفي محاوراته الأخيرة ، ما قبل الرحيل ، كان يبدو متفائلاً في الكهولة أكثر مما كان متفائلاً في شبابه ؛ ربما بسبب صعوبة شبابه وهدأة كهولته . ومهما يكن الأمر ، فان الخلاف حول سارتر ، معه وضده ، سيشغل أجيالاً كثيرة ، خاصة الأجيال التي يخاطبها ، ونحن منها . إنه صوت عصره حتى من ناحية اليأس ، وإذا كان الأمل قد تأخر ، فإن سارتر لا تعوزه القدرة على تفسير موقفه الأخير :

» . . . اعتقدتُ دائماً ان كل انسان يحيا بالأمل ، أي أنه يعتقد أن أمراً بدأ به ، أو يتعلّق به أو بالجماعة التي ينتمي اليها هو في طريقه الى التحقق ، وانه سوف يتحقّق وسوف يكو

مفيداً له وللناس الذين يشكّلون متحدة الاجتماعي . أو من أن  
الأمل هو جزء من الانسان ؛ وان الفعل الانساني فعلٌ إعلاني  
أي انه يرمي دائماً الى هدفٍ مقبل انطلاقاً من الحاضر الذي  
نتصوره فيه ونحاول تحقيقه ؛ والفعلٌ يجد غايته ، يضع تحقّقه في  
المستقبل ؛ وفي طريقة الفعل يكمنُ الأمل ، أي واقع طرح غاية  
قابلة للتحقق بالذات » .

الفعل الانساني هو اذن هذا الممكن ، هذا المقبلُ من  
المستقبل نحو الحاضر الذي هو نحن . لكن بين الفعل الانساني  
الممكن وبين تحقّقه المستقبلي هناك دائماً هذا الواقع ، هذا  
المجتمع الذي يشرط كل تحقق ، بدولته ومؤسساته ، بأخلاقه  
وبسياسته . فهل يرى سارتر ان الفعل الانساني يمكنه التحقق  
بدون هذا الوسيط ، هذا المحوّل الحقيقي لكل امكان الى واقع ؟  
بين الانسان والتاريخ يجهد سارتر لأن يرفع راية الحرية الذاتية ،  
فلا يرى المؤسسات الاجتماعية ، كأن لا شيء ملموساً بين  
الانسان وانسانيته . وهذه القفزة من المكنة الانسانية الى التحقق  
الانساني ، جعلت معاصر وسارتر ، منافسوه ، يصفونه بالمثالي  
تارةً وبالطوباوي تارة . مع ذلك فان أزمة الفعل الانساني لا  
تكمن ، في منظور سارتر ، في ما ذكرنا وحسب ، بل تكمن

أيضاً في الفشل الذي ينتظر الفعل بالذات . وسببُ ذلك ان هذا الفعل الإعلائي المستقبلي هو فعل الحركة السلبية التي يلجأ اليها الانسان في رفضه ، والتي يأمل من تحقّقها الوصول الى حالة نوعية مختلفة ، حالة من التخطي للمرفوض ، ومن بلوغ المقبول ، المأمول . لكن بين الذات ( القابل ) وبين موضوعها تنتصب هذه الحالة من العبثية الجديّة - اذا صحّ التعبير - فتبدو الغاية غير قابلة للتحقق ، لأن مآل الوجود الى عدم . الى دثور .

جان - بول سارتر لم يُخفِ هذه الرؤية الدثورية العدمية للفعل الانساني في كتابه « العدم والوجود » الذي يُعتبر أفضل ما في فلسفة سارتر من تأمل عميق في معضلة الوجود الانساني . في هذه النظرة العميقة الى غاية الوجود الانساني يحدد سارتر ماهية الأمل الأخير ، المتعالي : فكل وجود يرمي الى الخلود ، وكل فعل انساني يرمي الى التشبه بالفعل الإلهي - قدر الإمكان أولاً ، وبلوغ المطلق ، الوجود بذاته أخيراً . في هذه المفارقة بين الوجود والخلود ، الممكن الانساني والممتنع الإلهي ، تظهر فلسفة الفشل ، بوجهيها المتكاملين : الأمل واليأس . فالإنسان الذي يرمي الى التألّه كغاية أخيرة ، يحدوه أملٌ بإمكان البلو . الميتافيزيقي لهذه الغاية المتعالية ، أي غير المتلازمة مع الوجود

الانساني الذي يشرط كل فعل . لكنّه لا يلبث أن ينصدم حين يرى أن الكائن بذاته وهو ينشد التحوّل الى كائن لذاته ، كائن هو سبب ذاته ، حيث تبطل المسافة بين العلّة والمعلول - فيكون الخالق هو عين المخلوق ، الفاعل عين الفعل ، العاقل عين العقل والمعقول - ، يظل كائناً بذاته ، آخر وجوده الدثور .  
 الفشل بالنسبة للفعل الانساني هو إعدام لإمكانات الموجود المطلقة ، وهو بالتالي ليس فشلاً مقارناً بالأفعال البشرية ذاتها .  
 اذن الفشل هو في التعالي عن الشرط الانساني ، وليس في التلازم مع الفعل الانساني المشروط بالمجتمع والسياسة والدولة .

ويعترف جان - بول سارتر ، ان فكرة الفشل تعترف بفكرة الأمل . وهما فكرتان متناقضتان ، متعايشتان داخل الفعل الانساني المتوتر من اليأس هبوطاً الى الأمل . ولا يخفي جان - بول سارتر ان مرحلة « الوجود والعدم » الممتدة من 1957 حتى 1960 لم تتضمن أي كلام على الأمل . ولم يكتشف « قيمة الأمل » إلا لاحقاً . فما هي هذه القيمة داخل أوالية الفشل الوجودي ؟ هنا لا بد من التساؤل المبدئي : هل الحياة فشل وجودي ، واذا كان الأمر كذلك ، فما هو النجاح اذن ؟ انها حقاً مسألة فلسفية ذات بعد غيبي . والانسان الذي يريد أن يرمز



وحده - بوعيه - للحياة ، لا يحق له أن ينسى الكون الحي ،  
 النباتي - الحيواني ، الذي بدوره قد يكون الوجود البشري ممنوعاً  
 في الأصل . وأمام نظرة فلسفية تعتبر الحياة مصدراً للسعادة  
 ( الحياة هي الخلاص ) ، تبدو الحياة في نظرة عدمية كأنها هي  
 مصدر الفشل في الوجود . إن الحياة بذاتها تتقبل وجهي الأمل  
 واليأس ، النجاح والخيبة ، من داخلها ، لكن بالنسبة الى  
 المطلق لا يكون طبيعياً القول أن الفعل الانساني مآله الفشل .  
 إذن بقدر ما نعتبر الحياة نجاحاً وجودياً للفعل الانساني ، يغدو  
 من الطبيعي البحث عن أوالية ما يسمى الفشل الوجودي ،  
 خارج هذه الحياة - لكن هل يحيا الموجود خارج وجوده ، وحتى  
 الخلود كوجود آخر ، مكمل أو مناقض لهذا الوجود ، ليس ممكناً  
 تصوّره إلا من داخل وجودنا هذا .

ان مصدرية الفشل الوجودي تعيدنا الى عمق المسألة  
 الانسانية حيث كان يعتبر الوجود الانساني خطيئة ، خطأ ،  
 سقطّة ، وبالتالي ان السعادة تبدأ من هذه الحياة باتجاه معاكس ،  
 نحو المطلق الغيبي الذي حدث فيه السقوط . ولكن سارترا لا  
 يأخذ بهذه المصدرية الغيبية ، مؤكداً أن الأمل ليس « وهماً  
 غنائياً » ، وبالتالي فان اليأس ، النقيض ، اليأس الذي يتلازم

مع الخيبة أو ينجم عنها ، ليس احساساً غيبياً بقدر ما هو حالة معاشة . ان الأمل ، في منظور سارتر ، هو « طريقة ما في اكتناه الغاية التي يرى الانسان انه قادر على تحقيقها » . في اليأس الذي هو المسافة الفاصلة بين امكان الفعل وتحقيقه ، يقابله الأول الذي هو المسافة الواصلة بينهما .

### ج - الوجودية زبي فلسفي ؟

■ مع ذلك يؤخذ على فلسفة سارتر وأدبياته الوجودية انها كانت تهمل « الأمل » كشرط للتقدم الانساني ، لتحقيق الفعل الوجودي داخل الحياة التاريخية . ويوافق سارتر على هذه التهمة ، مع تشديد دقيق على أن اليأس الذي عناءه في كتاباته وأعماله ليس هو نقيض الأمل ، اذن ما هو هذا اليأس ؟ يقول « انه الاعتقاد في أن غاياتي ، أهدافي الأساسية لا يمكن بلوغها وانه بالتالي يوجد في الواقع الانساني فشلٌ جوهري » . ان قيمة اكتشاف سارتر لأولية اليأس الفلسفي ، تكمن في كونه رأى عصره بوضوح تام ، اذ كان يتقلبُ بين « الوجود والعدم » أخلاقياً وسياسياً وحضارياً ، الثقافة نفسها ، كلها ، كانت في خطر . ولقد تعرّف سارتر الى أزمة أوروبا بأسرها منذ مطلع هذا

القرن ، إلا انه خبر عن كُتب أزمتي المانيا وفرنسا ، ألمانيا  
التهلرية المتفلسفة مثالياً ووجودياً ، وفرنسا المحتلة ، الممزقة  
ثقافياً ، كأنها في حالة من « العدم » النسبي ، او من الخطر  
الوجودي . الفشل هنا يبدو سياسياً وأخلاقياً . اما الرابط بين  
سارتر والوجوديين الألمان في الثلاثينات ، فهو يحتاج الى تحليل  
خاص ، وعلى الأقل الى مقارنة تاريخية للنموذجين الهتلري  
والديغولي اللذين حرص سارتر على نقدهما . يضاف الى ذلك  
ان تصريح سارتر بأن « حديثه عن اليأس كانت نكتة أو طرفة  
لأن اليأس كان موضحة العصر الدارجة مع كيركجارد »  
Kierkgaard ، هو تصريح بالغ الخطورة . فمن جهة لا يمكن  
أن يُعزى فكر اليأس والفشل الى كيركجارد أو أي فيلسوف  
بمفرده ، ومن جهة ثانية ان تأثر سارتر به وبهيدجر وهوسرل  
وهيغل ليس مجرد زى فلسفي ، موضحة فلسفية . ان الفتى جان -  
بول لم يخف رغبته في أن يكون هيغل عصره ، ولا في أن يفيد من  
أدب اوروبا وأميركا وفلسفة ألمانيا وجدليات ماركس وجنسيات  
فرويد . ومع ذلك ، فان ادعاءه المتأخر بأن وجوديته تشبه زياً  
فلسفياً ، لا يمكنه أن يقنع أحداً من المطلعين على مسار حياته  
وتكوين فكره . ولا يكفي أن يوضح سارتر بأنه شخصياً لم

يأس أبداً طوال حياته ، فماهية الفشل التي نتاولها هنا لا تقوم على التحليل النفساني أو الاجتماعي لشخصيته أو لسلوكه ، انما نتناول مفهوم الفشل في فكره ، أدبياً وفلسفياً . ان سارتر الذي اكتشف اليأس في الآخرين ، لا يعلن انتماؤه الى هذا الفشل . لكن في الآخرين أيضاً يمكن اكتشاف الأمل ، واذا كان سارتر لا يصنف نفسه آملاً أو يائساً ، ويرفض صفة اليأس ولا يعلن لنفسه صنعة الأمل ، فانه موضوعياً كان قادراً على رؤية النقيض الحقيقي لليأس حتى إذا كان لا يرغب في تسميته آملاً . إنه يعزو تأثيره بصورة اليأس عند كيركجارد على الرغم من كونه لا يجبه أبداً . من المستغرب انه يتأثر كاتب فيلسوف كجان - بول سارتر بفيلسوف يكرهه ، وعذره في ذلك انه يجاري « الموضة الفلسفية » . فكان « لزماً » عليه أن يدخل في منظومته الفلسفية هذه الموضة ، لوقت ما . ثم انه يعلن ان هذه النزعة الكيركجاردية وجدها لدى كثير من الفلاسفة سواء . وهكذا يبرر سارتر لنفسه التزيي بزي الوجودية ، في حين أنه كان يبحث عن فلسفة الوجود ؛ ثم يبرر تأثيره بكيركجارد بأنه أمر طبيعي لأن كاتب - الفيلسوف المبتدئ يأخذ عن سواء ، الكلمات أو كار ، ثم يتخلى عنها عندما يجدها بدون مضمون - بالنسبة على الأقل .

إذن اين ينتهي اليأس السارترى وأين يبدأ الأمل ؟ انه سؤال  
ساذج ، سيقى بدون إجابة . لأن تداخل الأمل واليأس في فكر  
سارتر يحجبان عنا صورة الفشل الوجودي الذي تتلازم ماهيته مع  
الإنية Ipséité الوجودية .

## الفصل الثاني : فلسفة القلق والإغتراب

■ بعيداً عن مانوية الوجود الخائب والوجود الصائب ،  
الوجود الكوني ، والوجود الدثوري ، الوجود المأمول والوجود  
المؤوس ، تتراءى ملامح القلق الذي من شأنه ان يضيء لنا  
بعض معالم الاغتراب الوجودي المعاصر .

لقد شدّدنا على أن جان - بول سارتر يحمل ، فيما يحمل ،  
قلق الثلاثينات والأربعينات في أوروبا ؛ قلق ما بين الحربين ،  
وما بعدها . والحرب كمصدر للفشل ، كإحباط ثقافي ، كدمار  
سياسي وعسكري وأخلاقي ، يعيشها سارتر من داخلها ، من  
داخل الجحيم بالذات . ولكنه ، مرة أخرى ، يعزو القلق الى  
مصدر ألماني ، مارتين هيدجر هذه المرة . ومن التبسطة مفهوم  
اليأس الى كيركجارد ، ومفهوم القلق الى هيدجر ، ومن المبالغة  
تبرير ذلك بالقول انه - أي سارتر - لم يتعرض لأزمة قلق ، ولا

لأزمة يأس . إن الانسان الحي لا يخلو من أزمت قلق ويأس ، ولا نريد أن نتوقف عند أزمة العصاب التي أصابته سنة 1935 لمدة ستة أشهر ، وما رافقها من هلوسات وتخيلات . لكننا لا نعرف كيف يمكننا مجاراته في اعتباره مستورداً لهذه المفاهيم الأساسية في فلسفة ما بين الحربين ، وبالتالي لا نعرف كيف سنستوعب كل تجربته المبنية على هذه المفاهيم المأخوذة من مصادر تحتاج بدورها الى بحث آخر ؟

لا ينكر سارتر مروره بتجارب « حزن ، سأم أو تعاسة . . . » ، لكنه ينكر معاناة القلق واليأس . إذن ، لماذا ادخال هذا القلق الوجودي المأخوذ عن الآخرين ؟ وبالتحديد ما هو مغزى هذا الاغتراب الفلسفي المنقول ؟

يتشدد سارتر في خصوصيته فكره « فكري هو فكري تماماً » ، أما باب اليأس الذي يندرج تحته هذا الفكر فهو باب « غريب » . فهل هذا يعني ان ثمة مجالاً للشك في مصداقية أو شرعية هذا الفكر الوجودي ؟ يعلن سارتر ان أهم فكرة بالنسبة اليه هي فكرة الفشل ، الخيبة . ان الفشل السارترى متعلق « بما يمكن تسميته الغاية المطلقة » .

نعود هنا الى أوالية الفشل الوجودي ، متجاوزين مقولتي

اليأس والقلق ، مسلمين بأنها مأخوذتان عن كيركجارد  
وهيدجر . إذن ماذا يبقى للفكرة السارتريّة عن الوجود ؟

لا بد لنا من التشديد مجدداً على مفهوم الإغتراب الفلسفي  
الذي يعانيه سارتر وسط هذا التغير الأوروبي المدمر . فما  
حدث في أوروبا من حروب ذهبّت ضحيتها عشرات الملايين  
يعني العالم بأسره ، ولكنه يعني مباشرة الأوروبيين ، وفي  
مقدمتهم هذه الأنثيلجنسيا التي وعت المأساة ان لم نُقل إنها  
عاشت تماماً . فالتغير الحاصل في أوروبا هو تهافت من دور  
الأمبريالية الأوروبية العظمى ، دور الثقافة الأولى ، دور القوة  
الفاعلة ، ذات الغاية المطلقة ، الى دور الامبريالية الوسيطة بين  
القوتين الكبيرتين وبين بقايا هذا العالم الثالث الناهض من  
دمائه ، الى الثقافة التوفيقية ، وأخيراً الى دور القوة التابعة من  
خلال حلفي الأطلسي ووارسو . لقد تغيرت أوروبا ، ودمارها  
بدل دورها التقليدي من أساسه . فالقارة الديمقراطية العتيقة  
أصبحت خارج تاريخها المحرك ، تنتظر من يحركها . هذا هو  
بنظرنا المناخ العام الذي جعل كتاب ومفكرى أوروبا في القرن  
العشرين يعانون اليأس ، القلق ، الإغتراب . أما لعبة من نُقل  
عن من ، ومن تأثر بمن ، فإنها لعبة لا تفسر الوقائع الثقافية ولا

تجعلنا نعي دوافع مواقف سارتر وسواه . إذن من الواضح ان الإغتراب الفلسفي - الوجودي الذي أفصح عنه سارتر بدون مواربة وبدون تردد ، موجود في صلب الحضارة الفرنسية المدمرة في الحرب ، كما هو موجود عند جارتها الألمانية . وسواء علينا الأخذ بما يقوله سارتر أو رفضه . فالأهم عندنا هو أن نتمكن من اكتشاف معيارية Critériologie للفلسفة الوجودية بوصفها فلسفة اغترابية . فالوجود يعني فيها يعنيه بقاء ، تواصل الفعل الانساني . ولا يُعقل ان يتواصل الفعل الانساني مشدوداً فقط الى الفشل ، اليأس ، السقوط . لهذا فان معيارية البقاء هي معيارية تناقضية تتضمن النجاح والفشل معاً كأماكنين للفعل الانساني ، وكذلك هو حال التلازم بين الوجود والخلود .

1 - يعلن سارتر ان لكل انسان غاية اعلائية أو غاية مطلقة ، ووراء هذه الغاية توجد غايات نظرية أو عملية آنية يحاول كل انسان من خلالها التوصل الى تحقيق قضاياها التربوية ، السياسية الخ . وبالتالي وراء هذه الغايات يضع سارتر غاية الغايات ، التي تعتبر معياراً لقيمة ما يتعلق بها من غايات نسبية ، وهذه الغاية الأخيرة ، المطلقة ، تتباين من إنسان الى آخر ، وتحفظ بخصوصيتها الإطلاقيه . والأمل موصول



بها ، كما ان الفشل الحقيقي يقترن بها وحدها .

2 - ألا ان سارتر لا يستطيع الجزم بحتمية هذه الثنائية ( الأمل والخيبة ) التي تستقطب القيمة ، الماهية الفلسفية لمفهوم « الغاية المطلقة » :

أ - فمن جهة اذا جزم ان حياة الانسان هي خيبة وفشل فمعنى ذلك ان الانسان محكوم مسبقاً بتشاؤم مطلق ، وهذا ما لا تدعيه فلسفة سارتر ، لا سيما في كتابه « الوجود والعدم » ؛

ب - ومن جهة ثانية ، لا يجزم سارتر أن حياة الانسان هي نجاح أو أمل ، لكنها مع ذلك تنازُ بميزة خاصة ، لاحظها سارتر منذ 1945 ، أي بعد حرب التدمير والتغير في أوروبا ، وأكدها مؤخراً في حديثه للنوفيل أويسرفاتور : « الأمل معناه انني لا أستطيع مباشرة أي فعل دون الاعتقاد بأنني سوف احققه » . هذا الربط السارترى بين العمل والأمل هو ربط تقليدي ، لكنه مع ذلك لا يأخذ سمة القيمة الدائمة ، الراجعة على سواها من قيم الفعل الانساني الأخرى ، الا بقدر ما يتلازم الأمل مع طبيعة الفعل الانساني . وبتعبير آخر : « اذا كان الفعل أملاً في آن واحد ، فلا يمكنه من

حيث مبدئه ان يكون موجهاً نحو الفشل المطلق الأكيد » .  
ويضيف سارتر أن في الأمل ذاته نوعاً من الضرورة :  
« الأمل بوصفه علاقة الانسان بغايته ، وهذه علاقة تكون  
قائمة حتى وان لم تتحقق الغاية ؛ هذا هو الأمر الأكثر  
حضوراً في أفكاره » . ويميّز سارتر بين مستويين لتحقيق  
الأمل : المستوى الميتافيزيقي لتحقيق الأمل المنشود حيث  
يمكن للفعل الانساني ان لا يبلغ غايته الأخيرة ، المطلقة ،  
فينقلب الى فشل ؛ والمستوى الانساني لتحقيق مجموع  
الأفعال التي يمكن في نهايتها الحكم عليها بالنجاح أو  
بالفشل . ومن هذه الجهة يقارن سارتر نفسه ، خطأ ،  
بشكسبير أو بهيغل فيرى نفسه فاشلاً ، خائباً : الآ انه يعتبر  
هذه المقارنة لا معنى لها وجودياً ، لأنه ليس هو هذا ولا  
ذاك ، انه سارتر ذاته ، وسارتر الكاتب يعتبر نفسه ناجحاً  
ككل .

- على صعيد فلسفي آخر ، تبدو ثنائية الوجود - الخلود تطرح  
نفسها كمعيار آخر لماهية البقاء ومفاهيمه الوجودية وما بعد  
الوجودية . هنا يكشف سارتر جانباً خطيراً من حياته ومن  
رؤيته الفلسفية ؛ ذلك أنه حين ترك مفهوم الوجود يستهدف

حالة الخلود ، واعتبر ان فكرة الخلود هي الهدف الأخير  
 للكتابة مثلاً ، انما كان يخرج من الواقع الى الحلم . ولكن ما  
 هي المسافة الفاصلة في الوجود المعاش ، بين الواقع  
 وحلمه ؟ اليأس وأمله ؟ الموجود وخلوده ؟ كان بول فاليري  
 يذهب الى ان الحلم أغنى من الواقع ! ولولا ذلك التخيل لما  
 استطاع سارتر ان يضع هذه الآلاف من الصفحات الفكرية  
 والنقدية . فالرؤية الفكرية تستهدف البقاء - تجريداً  
 وخلوداً . والوجود هو غاية الوجود الآخر ، كأن غاية  
 الوجود في الخلود . ويؤكد سارتر ان « الخلود موجود ، لكن  
 ليس على هذا النحو » . الخلود ليس وجودياً عادياً ، انه  
 مفهوم أخلاقي . وكل فعل انساني ترافقه افكار معينة ،  
 منها فكرة الخلود ، التي تضيف عليه الشبهات  
 والاضطرابات ، كما يعتقد سارتر . وأما الكتابة بذاتها ،  
 كتابة سارتر هنا ، فلا تستهدف الخلود ، لأنها بنظره هي  
 « عمل اجتماعي » لا أكثر . لكن هذا « العمل الاجتماعي »  
 في احدى مراحل ( انتقال الفكر من الكاتب الى القارئ من  
 خلال الكتاب ) يقوم على التوافق والتحابب بين الطرفين ،  
 ألا ان الكاتب يرمي من وراء كتابته الى الإفصاح عن رغبة

وجودية . هذه الرغبة يعتبرها سارتر بمثابة « الكيفية الأخلاقية » التي تعني أننا نبحث عن شيء آخر غير الكيف الإلهي أو الكيف الذاتي ، Causa sui ، أننا إلى حد ما ، نبحث عن شيء « بلا كيف » ، إذا صحَّحت لنا هذه الاستعارة من الفلسفة العربية ، بمعزلٍ عن خلفياتها المعتزلية .

لكن مسألة الخلود فلسفياً تعود عند سارتر إلى هذا المفهوم الخاص للموجود كعلة ذاته ؛ المفهوم المُجْتَلَب من الإرث الفلسفي الديني . يوضح سارتر أن أثره هذا يمتدُّ من « المسيحية إلى هيجل » ، وهذا امتداد تاريخي ، ملازم لوضعيته ، لموجوديته في نطاق فرنسي أوروبي محدّد . وبالتالي ينفي توصّله تاريخياً إلى التراث الشرقي مثلاً . وما يلفت الانتباه أن جان - بول سارتر المنتمي إلى أرث مسيحي - جدلي يُعلن رغبته في الانقطاع عن الأخذ بمفهوم الإنسان - الإله ، الإنسان سبب ذاته ؛ ويضيف أن الأخلاق التي نبحث عنها ونأخذ بها ليست مرتبطة بالمسيحية وتراثها وغاياتها . إنها أخلاقية مختلفة ، متصلة برغبتنا في الوجود وبرغبتنا الاجتماعية . ويحدّد سارتر مفهومه للمجتمع تحديداً نافياً : « ليس المجتمع هنا هو الديمقراطية ، أو الديمقراطية -

الملففة في الجمهورية الخامسة . إن المقصود بالمجتمع هو علاقة أخرى بين البشر أنفسهم . والمجتمع ليس هو العلاقة الاجتماعية - الاقتصادية التي كان يتصورها ماركس » . ويرى سارتر : « ان هذا البحث عن غايات اجتماعية حقيقية للأخلاق يسير جنباً الى جنب مع فكرة اكتشاف مبدأ لليسار كما هو موجود الآن . اليسار الذي تحلّى عن كل شيء ، والذي صار مسحوقاً الآن ، تاركاً النصر ليمين بائس » .

إذن ، بعد استطلاع ماهية الفشل انسانياً وغيبياً ، وبعد الدوران في مغاليق لعبة الأمل واليأس ، المحكومة بأولية الموت ، هذا العدم الخفي ، الذي يرافق الحياة من داخلها كما الشمس ، يفصح سارتر عن الغاية الأخلاقية للوعي الفلسفي : إنها بدون شك غاية سياسية في نهاية الأمر ، لكنها ليست سياسية عادية ، إنها سياسة تتجاوزية لكل ما هو قائم يميناً ويساراً ، ومشروع رؤية سياسية لمستقبل إنساني « ثوري » .



### الفصل الثالث : الأخلاق والوعي

■ لا تخفى صلة الأخلاق بالوعي في الفلسفة الوجودية ؛ وإذا كانت الأخلاق تتعلق بالسلوك ، وقيمه ، وبمعايير العلاقات

الانسانية ، فإن الوعي وجودياً هو وعي أخلاقي في النهاية .  
والأخلاقية السارترية قوامها التأكيد على أن كل وعي له بعده  
الإلزامي ، البعد الوجوبي ، أو بُعد الواجب . فالأخلاق هي  
مضمون الفعل الانساني ، ومثال ذلك « ان الفعل الذي أريد  
القيام به يحتمل نوعاً من الإلزام الداخلي الذي هو بُعد من أبعاد  
وعي . ولا بد لكل وعي من القيام بما يقوم به ، ليس ، لأن ما يقوم  
به هو صحيح الى هذا الحد بل على العكس لأن أي هدف يرمي  
اليه يظهر في الوعي ، وكأنه ذو صفة مستلبة ، وهذا بنظري هو  
منطلق الأخلاق » . وما يؤخذ على فلسفة سارتر انها أعتبرت  
الانسان في جوهره فرداً تحت الوصاية وان حريته ليست حرية  
كاملة ، لأنها صادرة عن انتداب وتفويض ، فكأنها حرية مُتدبة  
«Liberté mandatée» ، حرية مستلبة ، حرية مصادرة .

فيرى سارتر إن حَجَزَ الحرية ، وسلبها ومصادرتها تعني الشيء  
نفسه . ويمكن الصعوبة ، عنده ، هو أن الأخلاقيات القديمة  
والكلاسيكية خاصةً من أرسطو الى كانط ، لم تعرف أين تضع  
الأخلاق في الوعي . فيتساءل سارتر : « هل الأخلاق ظهور ؟  
هل نعيش أخلاقياً كل الوقت ؟ هل هناك لحظات لا نكون فيها  
أخلاقين دون أن نكون لا أخلاقيين في وقت واحد ؟ وإذ نأكل

قطعة أو نشربُ كأساً نبيذاً ، هل نشعر بالأخلاق أو بالا أخلاق  
أو لا نشعر بشيء من كل ذلك ؟ أضفُ الى ذلك اننا لا نعرف  
أيضاً ما هي العلاقة بين الأخلاق التي غالباً ما يدرسها الناس  
ويعلمونها لأولادهم بوصفها أخلاقاً دائمة ، وبين الأخلاق في  
الظروف الاستثنائية . برأبي لكل وعي هذا البعدُ الأخلاقي  
الذي لا نحلله أبداً والذي أرغبُ في تحليله .

من المعروف والواضح اذن ان سارتر يحدّد الوعي  
بالأخلاق ، ويحدّد الأخلاق بالحرية « المصدر الوحيد للقيمة » .  
ويلاحظُ هنا ان سارتر يبحث عن تحديد الوعي والأخلاق على  
نحو مختلف : « كنت أبحث عن الأخلاق في وعي بدون  
مقابل ، بدون آخر ( أفضل آخر على مقابل ) ، واليوم أعتبرُ ان  
كل ما يظهر كأنه وعي في لحظة معينة هو بالضرورة مرتبط ،  
وغالباً متولد من حضور وحتى من غياب وجود الآخر . وبتعبير  
آخر : كل وعي يبدو لي حالياً انه في آن واحد يكون ذاته كوعي ،  
وانه في وقت واحد هو وعي للآخر ووعي لأجل الآخر . وان  
هذا الواقع بالذات ، هذا الكائن بذاته الذي يعتبر نفسه كذات  
بالنسبة الى الآخر ، والذي له علاقة مع الآخر ، هو الذي اسميه  
الوعي الأخلاقي La conscience morale » . ان كل وعي ، في

المنظور السارترى ، هو اذن وعي أخلاقي ، لأن كل وعي متعلق بالآخر ، وكل علاقة بالآخر ، كل رد عليه وصراع معه ، هي علاقة أخلاقية . اننا لا نستطيع ان نكتّبه كل أبعاد نظرية الأخلاق - الوعي ، عنده ، دون التوقف عند نظرية الآخر ، فلسفة الغير اذا صح التعبير . فمما يلاحظُ مثلاً ان سارتر يترك لكل فرد هامشاً عريضاً من الاستقلال ، هو هامش مأمول أكثر مما هو بعد واقعي ، تاريخي . وهذه الملاحظة تصحُّ بشكل خاص على كتابه « الوجود والعدم » . وماهية فلسفة الآخر هي ان علاقة جديدة ستقوم بين الأنا والآخر : الأنا ليس بوصفه « كلاً » مقابل الآخر بوصفه « كلاً آخر » . فالعلاقة أنا - الآخر ليست علاقة بين « كلين » مغلقين : انما المقصود هو ان علاقة كل فرد بالآخر ، تسبق تكوين « الكل المغلق » « Le tout fermé » أو انها تحول دون قيام هذا الكل المغلق أو بالأحرى دون انغلاق كل منا فيما يسمى « الكل » الذاتي والكل الغيري ، الموضوعي . ويصل سارتر الى القول : « ان كل وعي يحد ذاته ، كل فرد بذاته كان مستقلاً استقلالاً نسبياً عن الآخر » . ويضيف : « لم احدد ما أسعى لتحديده اليوم : تبعية كل فرد بالنسبة الى جميع الأفراد » ؟ فما هي هذه التبعية العلائقية التي



يراهما سارتر الآن ، بعد الحاحه المتواصل على علاقتي الاستقلال  
والحرية ؟

انها تبعية مميزة . فهي ليست تبعية استرقاقية ، عبودية . بل  
هي تبعية حرّة بذاتها ، ذلك ان السمة المميزة للأخلاق الواعية  
هي ان الفعل الانساني متأثّر فيها عن اختيار حر . فما هي اذن  
علاقة الأخلاق هذه بالسياسة ؟

### أ - الأخلاق والسياسة

ربط سارتر في أدبياته وفي مسالكه بين الأخلاق والسياسة ،  
معتبراً ان الغاية الأخلاقية الاجتماعية هي في النهاية غاية  
سياسية . وهذه الغاية جديدة بقدر ما تطمح نظرياً ، على  
الأقل ، الى ادعاء تجاوز اليمين واليسار معاً . فمقابل اليمين  
البائس يضع سارتر اليسار المقهور او المتقهقر لأنه متراجع عن  
الأهداف العليا التي يكون بها يساراً . لهذا فان التهافت  
السياسي ، بمنظور سارتر ، هو تهافت أخلاقي ؛ وعليه فلا بد  
من اعلان مبادئ جديدة ليسار جديد . ان سارتر يعلن نفسه  
ضد اليمين الذي يصفه بأسوأ النعوت ، وفي الآن ذاته يعلن  
نفسه ضد يسار موضوع أمام خيارين لا ثالث لهما : فهو اما ان  
يموت فيكون ذلك موتاً للانسان الذي يعلّق أمله على اليسار

بالذات ؛ واما أن يتجدد وفقاً لمبادئ جديدة . وهذا الخيار الثاني هو الخيار السارترى المعلن . الخيار الذي يحاول الجمع بين البحث عن أخلاقية جديدة واكتشاف المبدأ الحقيقي اليسار .

## 1 - في المبدأ اليساري

■ لكن ما هو هذا المبدأ الحقيقي اليسار الذي يدّعيه سارتر ، وبالتالي ما هو المبدأ الباطل الذي يرفضه ويعلن عليه حربةُ التجاوزية ؟

انه مبدأ متعلق من جهة بالرغبة الاجتماعية القائمة على الرغبة الوجودية ، ومتعلق من جهة ثانية بحالة الأمل التي أعلنها سارتر في أيامه الأخيرة ، نقضاً او توضيحاً لكل موروثه الثقافي والسياسي والأخلاقي . اذن المبدأ الحقيقي المنشود هو مبدأ مشوي : انه اجتماعي وميتافيزيقي . لكن كيف تقوم العلاقة التاريخية بين ما هو اجتماعي ( السياسة ) وما هو ميتافيزيقي : الأمل كأساس جديد لأخلاقية واعية ) ؟ هنا يمكن العود مجدداً الى مفاهيم سارتر للتحقق - نسبية النجاح ، نسبية الفشل - والتجاوز التاريخي للتحققات البشرية بحيث تظهر أمامنا

ضرورة الايمان بالتقدم . ان حركة التاريخ البطيئة تلغي كثيراً من أفكارنا واعتقاداتنا وآرائنا ، لكن الوعي البطيء هذا يُبقي منها أيضاً ما يحتاج اليه الناس في حياتهم المقبلة .

ويترب على هذا الموقف النقدي ان كل جنوح الى انحياز حزبي ، وان كل حزب للأفكار وللمبادئ ، هو بنظر سارتر عمل مرفوض ، ومسيء . لماذا ؟ « لأن الأفكار المتنزعة من فوق تُلحق الأذى بشكل ما يُفتكرُ به تحت . وهذه الطريقة - التنزيل الفكري - هي الأفضل لصنع فكر بليد . لأنه ، تحت ، يجب صنع الفكر . ولا يجوز التوقع او التبصر انطلاقاً من فوق . لهذا كرهت فكرة الحزب بالذات منذ سن العشرين . ولا بد من الاعتراف ان حزباً ما ليس له حقيقة ولا يحلم بأن تكون له حقيقة : وانه ذو أغراض ، مقاصد ، ويسلك طريقاً معينة : ورفقة الدرب تعني بالنسبة اليّ بالتحديد النموذج الذي يحاول الافتكار بالحقيقة من خارج الحزب وذلك على أمل ان الحزب سيستخدم هذه الحقيقة » .

لقد تعلق سارتر المثقف من خلال مفهوم « رفقة الأدب » بنموذج الحزب الشيوعي الفرنسي ، بنموذج الحزب الذي يحتاج ، في نظره ، اليه كمثقف أي يكون هذا الافتراض الاستعلائي

هو الذي سيحكم منوالية النزاع بين المثقف السارترى والنموذج الحزبي الذي يراه سارتر ، في آخر أيامه ، كأنه « نموذج فاشل » . ولقد تنبأ سارتر بأن الأحزاب ، اليمينية واليسارية ، هي في النهاية شيء واحد ، وأن الأحزاب اليسارية بعد 20 أو 30 سنة لن تبقى على ما هي عليه ، وأن اليسار المقبل ، الجديد ، سيتجسد في « حركات جماهيرية لأجل غايات محدّدة وخاصة » .

## 2 - حاجة المثقف الى الإلتزام الحزبي

■ ربما يبالغ سارتر في تفسيره التبسيطي لالتزامه الحزبي العابر الذي وصفه بأنه « رفقة درب » عامي 1951 و 1952 وتوجّه بزيادة للإتحاد السوفياتي عام 1954 . فهل صحيح ان سارتر التزم بالحزب الشيوعي الفرنسي لأنه كان موجوداً وحسب ، فكان لا بد من علاقة « أخلاقية » بـ « السياسة » ، وكأن « الوعي الأخلاقي » وقف على المثقف و « الموقف السياسي » هو وقف على الحزب ؟ ان معالجة العلاقة بين المثقف والحزب ، الثقافة والسياسة ، تحتاج الى تعميق ، ولا يمكن لهذا التبسيط الأيديولوجي الذي يلجأ اليه سارتر أن يكون مقنعاً أو كافياً .

يتشدّد جان - بول سارتر في الإصرار على تمايزه الفكري عن الحزب : ان حزباً ما ، مهما تكن فلسفته ، لا يمكن أن يتحوّل الى حزب فلسفي ، وكذلك فإن مثقفاً أصيلاً مهما تأدّج لا يمكن أن يتحول الى داعية أيديولوجي . وان هذه القرابة بين الفلسفة والأيديولوجيا ، بين المعرفة الواعية والإيمان الإنقيادي ، بين العمق والبداهة ، لا يمكن سحبها أو إسقاطها على علاقة المثقف والحزب بدون تأملات نقدية ساطعة . فلا يمكن للحزب خاصة الماركسي ، العلمي اليساري ، التطوري أو التقدمي ، ان يأخذ على المثقف فلسفته العميقة ، لكنّه في النهاية يمكنه أن يأخذ عليه رؤيته التاريخية ، مشروعه الأخلاقي ، والأغراض الاجتماعية - السياسية التي يخدمها في نهاية الأمر . وفي هذه المدافعة السارترية عن موقع المثقف من الحزب الا نسمع صوت الحزب يدافع عن موقفه من المثقفين - المتهمين عادة بالتذبذب والانتهازية والكوسموبوليتية وبما لا ينتهي من التهم الأيديولوجية المعروفة .

ان المأخذ السارترية المباشر على الحزب هو كونه يتقدّم او يتوجّه بما يسميه « أفسكاراً ملفّقة » يعتبرها الحزب أنها هي الحقائق . والحال ، فلماذا شعر هذا المثقف السارترى بالحاجة الى الالتزام الحزبي ، الى الالتصاق بصخرة سيزيف الجديد ،

الصخرة الستالينية للحزب ، بعد ما كان ادعى الخلاص من « صخرة بولس » التي أقام عليها القادي كنيسة ؟ يجب سارتر كان المطلوب وقتذاك هو إيجاد مستقبل للمجتمع ، وكان لا بد للمجتمع ان يتغير فلا يعود ذلك « القرف » الذي صار عليه في كل مكان . ويضيف : « لم يخطر ببالي انني سأبدل العالم بنفسى وبفكري الخاص ، لكنني كنت أفرق بين القوى الاجتماعية التي تصر على المضي قدماً ، وكنت أرى أن موقعي هو في صفوفها » .

هنا يظهر اعتراض على الانتقال السارترى من الاستقلالية المفرطة التي أضفاها على المثقف الى التبعية الحرة التي ظن ان المثقف يمكنه أن يمارسها داخل الحزب فيكون فيه وضده في آن - رجل في البور ورجل في الفلاحة . ويظهر اعتراض آخر قوامه أن فلسفة اليأس التي تتضمنها الأيديولوجية السارترية - من خلال كتاباته على الأقل - تتناقض مع الأهداف المنشودة جماهيرياً . فهل كان بإمكان سارتر عدم الاصطدام بالحزب من موقعه المعروف ؟ لا يخفى سارتر حاجته الى الحزب ، الى الناس المجتمعين كقوة تنهياً لهز الجسم الاجتماعي ونقضه وتغييره . وعليه ، كان المثقف يبدو بحاجة الى عضلات لأفكاره : هذه

العضلات هي عضلات أعضاء الحزب الذين يناضلون . وبالتالي تبدو الساترترية متقاربة ، هنا على الأقل على مستوى نظرية المجاميع التطبيقية ، مع الماركسية . وأكثر من ذلك ، يبدو ساترتر كأنه يأخذ عن ماركس صورة الغاية الأخيرة للتاريخ ، صورة الطبقة العاملة المكلفة باكمال ما قبل التاريخ الانساني - التاريخ يكمله العمال ، هؤلاء المستضعفون في الأرض . ويعترف ساترتر بهذا المآخذ الماركسي ، لكنه ينفصل عنه مجدداً ، بالعودة الى نظرية الفشل ، فيذكرنا بأن الرفاقة ، الأخوة المنشودة قد انقلبت الى ارهاب ، الى رعب ، والفشل عنده لا ينصب اجتماعياً على امتناع الخطاب السياسي وتحقيقه في مشروع سياسي . يقول : « ان هذه الانتصارات الجزئية ، المحصورة ، الصعبة التجزيء والتحديد ، التي قام بها البشر من خلال العمل سوف تحقق تقدماً ، وذلك على الرغم من انتقالاتها من فشل الى فشل . هكذا فهتمُ التاريخ دائماً » . لا حياة بدون غاية ، عليا ، رفيعة ، أخيرة . بدون هذه الغاية ، يتساءل المثقف : لماذا نعيش إذن ؟ فهل يكفي تقريرُ الغاية لتفاهم المثقف والحزب في المستقبل ما بعد الساتر تري ؟ ان المثقف والحزب يمرّان في الانسان ، هما منه ، لأجله وإليه . وفكرة الغاية هي فكرة انسانية ، والتاريخ الغائي هو تاريخ الغايات

البشرية ، المتمرحلة بالطبع - اننا لا نعرف اذا كان ثمة نهاية  
أخيرة للتاريخ ، وجدلياً لا يتناهى التاريخ لا يتناهى النوع  
البشري !

### 3 - الانسانية واسطورة اكتمال الانسان

■ السياسة هي موضوع الإنسان . لكن الانسان غير  
مكتمل ، غير جاهز في منظور سارتر . الإنسان يصارع ، يقاتل  
لأجل الوصول الى حالة انسانية ، الى علاقات انسانية ، الى  
تعريف للإنسان . وهذه المعركة بدورها تحتاج الى تحديد : « إن  
غايتنا هي التوصل الى جسم حقيقي متكوّن حيث يصير كل  
شخص انساناً وحيث تصبح المجتمعات انسانيةً أيضاً » . لكن  
سارتر قبل 1939 كان يصف الإنسانية بـ « القرف » ، ثم انه بعد  
عدة سنوات عقد مؤتمراً صحفياً تساءل فيه عما اذا كانت  
الوجودية مذهباً انسانياً ؟ وأجاب انها مذهب انساني . ثم أنّه  
بعد ذلك أيضاً اعتبر ان « الإنسانية » في ظروف الحروب  
الاستعمارية هي ستر لعورة الاستعمار . وفي العام 1980 عاد  
سارتر الى القول بإعلاء الانسان ، وبصنعه في اطار هذه  
الانسانية . فما هي المواصفات والمفارقات التي يصح إطلاقها  
على فهم سارتر للانسانية ؟



أ - لا يجتد جان - بول سارتر الإنسانية التي تنحصر في نطاق  
الأنوية<sup>(\*)</sup> : فتكون الإنسانية نموذجاً لإعجاب الانسان  
بنفسه ؛

ب - ولكن الإنسانية الحقته هي طريقة الانسان في الحياة ، في  
الكون أو الوجود ، وهي علاقه مع قريبه ، نده ، وهي  
أخيراً طريقة وجوده الذاتي ؛

ج - ان الإنسانية غير مكتملة ، لأن البشر ، كما يراهم سارتر ،  
هم بشر ناقصون Sous-hommes أي انهم كائنات لم  
يتوصلوا الى غايتهم ، وقد لا يبلغونها أبداً ، لكنهم يسرون  
اليها ؟

د - هل البشر هم « كليات متناهية ومغلقة » ؟ اذا كانوا كذلك  
فإن الإنسانية تكون ممتعة في عصرنا . لكن اذا اعتبرناهم  
بشراً ناقصين يملكون مبادئ انسانية هي في الواقع بعض  
البذور التي تنطلق نحو الانسان ، وهي متقدمة على الكائن  
نفسه الذي هو الانسان - الناقص ، فعندئذ سيمكن القول

---

\*Egoisme

ان علاقة الانسان بالانسان تدعونا من خلال المبادئ  
المفروضة اليوم الى شكل من أشكال الانسانية .

هـ - اذن الانسانية هي ، جوهرياً ، اخلاق العلاقة مع الآخر ،  
انها تؤكد واعٍ للانسان .

و - أخيراً ، ان « الانسانية لا يمكن تحقيقها ، وعيشها إلا من قبل  
الناس الذين يدفعوننا ، نحن الذين نعيش في مرحلة  
سابقة ، نحو الناس الذين يجب أن نكونهم أو الذين  
سيكونون خلفاءنا ؛ فنحن لا نحيا الانسانية إلا من خلال  
أفضل ما فينا أي بواسطة جهودنا الرامية الى أن نكون أعلى  
من ذواتنا في دائرة البشر . . . » .

### ب - الأخوية والرايكانية

■ إن الإنسانية كما أعلنها سارتر بتناقضاتها وتوافقاتها  
تصبُّ حكماً في مصبات النهر المسيحي للفلسفة الأوروبية .  
فالانسانية الوجودية هي ، عند سارتر ، أخوية جديدة . بل ربما  
تكون محاولة لإجباط الماركسية الطبقيّة - بإعلان الإيمان بها  
لتجاوزها وليس لتحقيقها - ، ولتنظر في مستقبل أوروبا الما بعد  
مسيحية والما بعد ماركسية . ليس لنا أن نتعجل صورة أوروبا

السارترية ، إلا أن اكتشافه لأصول الوعي الأوروبي ، وتشديده على المضمون الأخلاقي للوعي السياسي والحضاري ، وبحنه عن مبادئ ثقافة جديدة ( تحت شعار اليسار الجديد ) ، إن كل هذه الأمور تضعنا ، عفوياً ، أمام صورة متقاطعة لأفكار رفضية ونقدية دافعت وتدافع عن قديم موروث دفاعاً مداوراً ، شجاعاً ، وقائلاً في بعض الأحيان .

إن الانسانية المتجددة ، أو المرشحة للتجدد في المشروع السارتري ، يريد لها قطبين جاذبين : قطباً مجتلباً من المسيحية - بدون كنيسة - هو قطب الإخاء والأخوة ؛ وقطباً مجتلباً من الماركسية - المردودة الى هيغل ، أي اليسار بدون حزب - هو قطب العنق الإنساني للوجود أو الراديكالية . فهل يمكننا الزعم أن سارتر الذي حلم طيلة 75 سنة أن يكون ، وحده ، ضمير عصره بكامله ، ما هو في الحقيقة سوى توتر حي لهذين القطبين المتداخلين ، حتى الاستتباع ، القطب المسيحي والقطب الهيجلي . وبالتالي لا مجال للقول أن سارتر ماركسي بمعنى ما ، وانه فرويدي بمعنى ما ؟ هنا أيضاً إغراء بوصف التجاوز السارتري بأنه تجاوز توليفي ، بمعنى أنه يأخذ الشيء ونقيضه ، ماركس وفرويد مثلاً ، ويسعى لتجاوزهما تحت ستار توليفي

( المجتمع والذات ) . ومهما يكن في هذا الإغراء الفلسفي من دواعٍ عميقة ، فإننا لا نملك إلا استسلام له . فهذه فرضيةٌ كبرى في البحث عن مرتكزات الخطاب الفلسفي - الأيديولوجي عند سارتر .

### 1 - ما هو التآخي ؟ ما هي المؤاخاة ؟

■ إن فكر سارتر التحليلي يعود بأشكال الأخوية الى جذوره الانسانية الأولى . ما هو الانسان - الأخ ، كيف يتآخى مع سواءه ؟ وهل ثمة مجال لمؤاخاة بين البشر ؟

الإخاء مبدأ إنساني قديم ، فيه من المضامين الدينية والأخلاقية والاجتماعية ، وحتى السياسية ، ما يجعل من الصعوبة بمكان تعريفه وتبسيطه جدياً . ويكتفي سارتر بمشال الأزمنة الحديثة ، حيث كان ثوار 1792 في فرنسا وحتى كومونة باريس أخوة ، وفي الآن ذاته لم يكونوا أخوة ، لأنهم كانوا بنوع ما ينجعلون ان يكونوا أخوة . لكنهم مع ذلك كانوا يعلنون انتماءهم الى الأخوية . ويلاحظ سارتر ان تحول العناصر الثورية قبل 1914 الى أحزاب هو الذي قضى على الإخاء الشوري : « الحزب هو موت اليسار » . ومعنى ذلك ان سارتر يريد العودة الى ما قبل فكرة الحزب ، الى المسرح البدائي للثورة الأخوية ما

قبل 1792 ؛ وهذا المشروع السارترى هو الذي فشل عملياً من خلال تجاربه السياسية المتطرفة منذ 1968 مروراً بتجربة « قضية الشعب » « La Cause du peuple » . ويدفع سارتر هذه التهمة بتبرير قوامه ان « حربة اليسار المتقدمة هي التي ماتت » أيضاً . ويعلم سارتر ان جوهر الموقف اليساري هو الراديكالية . فما هي هذه الراديكالية اذن ؟

## 2 - الراديكالية السارترية

الراديكالية عند ماركس هي أخذ الأمور من جذورها ، والرادبكالي بالنسبة الى الإنسان هو أخذ أموره من أصولها الانسانية . وسارتر يجعل الراديكالية مقياساً ليسارية « اليسار » ولتقدمية « التقدم » . وكأننا به يعيدنا الى قاعدة بروتاغوراس الشهيرة « الانسان هو أساس كل الأمور »<sup>(\*)</sup> . ويلاحظ سارتر أمرين متعارضين :

الأول : إن دفع اليسار الى النهايات الراديكالية يعني الإسهام في القضاء عليه بشكل أو بآخر ؛

---

\* L'homme est la règle de toutes chose»

الثاني : إن الراديكالية بذاتها تقودنا الى مأزق ، الى طريق مسدود ، وما قولنا بدفع كل فعل انساني الى نهاياته الأخيرة ، بمعزل عن الأفعال الأخرى ، وبقطع النظر عن منطقها ومستلزماتها ، سوى قول غبي ، وكفى !

ولا ينكر سارتر أنه أقدم مراراً على قول غبي يجعل من الراديكالية شعاراً أيديولوجياً ، يستعلي به على يسار أقل راديكالية فكرياً ، لكنه في الممارسة ربما يفوق كثيراً راديكالية سارتر الفعلية ، الملموسة . هنا نتساءل مع الرئيس الشيخ ابن سينا - اذا كانت السياسة هي الملموس ، وكانت الفلسفة هي المجرد - فكيف يتأتى لجان - بول سارتر أن يحاسب ملموسات السياسة بمجردات فلسفية متعالية ؟

يوضح سارتر موقفه بالقول : إن الراديكالية هي نية التوصل الى الغاية أكثر مما هي الغاية المنشودة بالذات . وهنا يفضل المجرد عن الملموس فضلاً تعسفياً ، فلا ندري بأية نزاهة موضوعية يمكننا إجراء مقارنة بين راديكالية فلسفية وراديكالية سياسية ؟ إننا لا نتهم سارتر بالتلفيق ولا بقصر النظر ، لكنه لا يخفي انه كان فيلسوفاً أكثر مما كان سياسياً يقيم العلاقات بين

الأهداف المنشودة وبين تحققها التاريخي الملموس عبر القوى الاجتماعية ( معيار الراديكالية في التاريخ البشري ) .

يعود سارتر الى عما نويل كانط ، قافزاً فوق ماركس واليسار بأسره : « إن النية ، كما يقول الأخلاق الكانطي ، هي الأولى ؛ والنية هي التي ينبغي أن تكون راديكالية » . فأين يختلف سارتر مع القول الشريف « انما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى » ؟

الراديكالية ، الجذرية الإنسانية ، عند سارتر هي المعنى الأعمق ، الأخير ، لفلسفة الإخاء . ويميّز سارتر بين إخاء الرعب وما يسمّيه الإخاء بدون رعب . فيرى مجدداً أن النية هي ، بالضرورة ومن حيث تعريفها بالذات ، اكتناه الغاية . وما وصف النية بأنها راديكالية سوى قولٍ أخبر بأن الغاية راديكالية . إن الراديكالية تصدرُ عن النية ، ولا تصدرُ عن الغاية المنوية بالذات . ويوضح سارتر : « اعني بذلك : اننا غالباً ما نواجه في التاريخ افراداً أو جماعات يبدو انها تنشُد نفس الغاية ، وانها تتحدّ وتقول نفس الشيء ، وشيئاً فشيئاً ندركُ انها تنشُد غاياتٍ بالغة الاختلاف . وهي غايات مختلفة لأنه خلف ما يبدو انه مشترك بينها كجماعات ، هناك حقائق هذه

الجماعات . . . . » . إذن الراديكالية هي نشدان غاية مشتركة قوامها الجمعُ بين النوايا المختلفة ، جمعاً يوحدُ بينها على أفضل وجه وضمن الحدود الممكنة . وتحقق هذه الراديكالية ، هذه الغاية ، هذا الموقف الراديكالي للنية ، مشروط بعبور التاريخ . إذن الراديكالية هي عبْر تاريخية trans-historique ، وبهذا المعنى فهي ليست ملكاً للتاريخ ، لا تنتمي اليه : انها تظهرُ في التاريخ ، تعبّرهُ ولا تنتمي اليه . ويكشف لنا سارتر مفهومهُ الدقيق لماهية العبْر تاريخي ، فيقول ان الاستيلاء على السلطة هو غاية تاريخية ، أما عبور التاريخ راديكالياً فهو أمر مختلف ، لأنه يعيدنا الى إشكال الأخوية وصلتها بالراديكالية على مستوى السياسة .

### 3 - الشعب والديمقراطية

يبدو ان السياسة هي الغاية الأخيرة لكل فاسقة سارتر وأدبياته . فالثورة مثلاً تتضمن مفهوم الإخاء ، نية الأخوية الرامية الى تحقيق ذاتها داخل سيرورة التجلُّر ، أو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة ، السيادة الواقعة مقابل السيادة الخائنة والديمقراطية التمثيلية . والراديكالية تطرح كل مسألة الديمقراطية وحقيقة نسبتها الى الشعب . فيرى سارتر ان



الديمقراطية تُدرّسُ بذاتها بقطع النظر عن كونها مباشرة أو  
مداورة ، تُدرّس بمجملها من حيث هي علاقة أولى ، مبدأ أول  
يقوم على الإخاء . يقول سارتر : « الديمقراطية ، في نظري ،  
ليست فقط شكلاً سياسياً من أشكال السلطة ، ولا طريقة في  
اعطاء السلطة ؛ لكنها حياة ، شكل من أشكال الحياة .  
الديمقراطية حياة ، وعندي أن هذا الشكل بالذات ، ولا شكل  
سواه ، هو الذي ينبغي أن يكون في أيامنا هذه طريقة حياة  
البشر . ولا بد أن نعرف ما اذا كانوا يعيشون حالياً ديمقراطياً وفي  
الديمقراطية ، وماذا يُقصد بالديمقراطية . . . » .

عن الديمقراطية يقول سارتر أيضاً : « هذا تعبير كلاسيكي  
سقط ، لأن حكم الشعب هو مجرد اشتقاق ، إذ من الواضح في  
الديمقراطيات الحديثة انه لا يوجد شعب لكي يحكم ، لأن  
الشعب ذاته غير موجود . كان هناك شعب سنة 1793 ، أما الآن  
فالشعب غير موجود لأن هذه التسمية لا يمكن اطلاقها على  
طريقة عيش الناس المنفردين تماماً بتقسيم العمل ، والذين لا  
تجمعهم علاقة أخرى مع الآخرين سوى روابط المهنة ، والذين  
يقومون كل 5 أو 6 أو 7 سنوات بعمل محدد جداً قوامه أخذ ورقة  
فوقها أسماء ووضعها في صندوق اقتراع . . . » . هل هذه هي  
سلطة الشعب ؟

## ج - نسف البناء الماركسي

يعتبر سارتر أن الناس يمارسون السياسة كأخوة ، كأبناء حي واحد ، كعائلة ؛ ويحركهم في سلوكهم السياسي عادات مشتركة وأفكار ذات تاريخ مشترك . فالعلاقة الأعمق بينهم ، في نظره ، ليست علاقة الانتاج كما يذهب الى ذلك كارل ماركس ؛ بل إن الأعمق والأكثر تجذراً في هذه العلاقات هو ما يوحد الناس بالذات ، أي ما يتعدى علاقات الانتاج . فما هو هذا العنصر الموحد الذي يريد سارتر أن يجعل منه أداة نظرية لنسف البناء الماركسي ؟ إن الناس هم في نظر بعضهم البعض أكثر من مجرد منتجين . انهم بشر أولاً . وكونهم بشراً هو الأمر الأجدر بالدرس والتحليل والفهم . المسألة اذن هي أن نفهم مغزى فلسفة الإنسان : « ما هو كون الانسان انساناً ، وما هي دلالة قدرته ، مع جاره ، أخيه الذي هو انسان مثله ، على انتاج الشرائع ، المؤسسات ، وعلى أن يجعل من نفسه مواطناً بالاقتراع ؟ إن كل التفريق بين البنى الفوقية كما ذهب ماركس إليه هو عمل جميل ، لكنه باطل تماماً ، لأن العلاقة الأولى ، بين الانسان والإنسان ، هي شيء آخر . . . » .

على هذا الشيء الآخر ، المفترض ، المزعوم ، المنشود ،

يريد سارتر أن يبين فلسفته النقدية لماركس وللماركسية من بعد .  
 فهل هو وهم هذا الشيء الآخر ، الذي لم يكتب بعد ولن يكتب  
 في جزء ثانٍ من « الوجود والعدم » ؟ يعترف سارتر أنه لم ينضج  
 مشروعه هذا حتى يكمله . وأكثر من ذلك لا مكان تقريباً لهذه  
 « الانسانية » في كتابه « الوجود والعدم » ، ولا مكان للمجتمع  
 الذي يفترض بهذا المشروع أن ينطلق منه ، حتى يلامس آفاق  
 هذه الأخوية - النقيضة ، البديلة للطبقية الماركسية . يقول :  
 « وعلى العكس ، اذا أخذت المجتمع كناتج عن رابط بين الناس  
 أكثر جوهرية من الرابط السياسي ، فأنني أعتبر عندئذ أن الناس  
 يجب عليهم أو يمكنهم أن يكون عندهم وفيما بينهم علاقة أولى  
 معينة هي علاقة المؤاخاة » .

إذن الأخاء هو البديل السارترى للرابط الطبقي الماركسي ،  
 والأسرة هي بديل الطبقة . لكن الاخاء والرفاق لم يتناقضا أو  
 يتنافيا بشكل ملموس ، كذلك فإن الأسرة لم تتناقض تماماً مع  
 الطبقة ومشتقاتها الاجتماعية ، بحيث يمكن الكلام الجاد على  
 ابدال مقولة الأسرة من مقولة الطبقة . ومع ذلك لا بد لنا من  
 متابعة البحث مع سارتر عما يفترض انه يتعدى الطبقة الماركسية  
 وانه بالتالي يشكل أساساً لأخلاقية المستقبل .

## 1 - مقولتا الأسرة والطبقة

■ ثم يصل سارتر الى التوكيد على أن ما هو أول في العلاقات الين انسانية ، العبر تاريخية ، هو الرابط العائلي ، المشدود بأواصر القربى والإخاء . فالبشر هم قبل كل شيء أبناء نوع واحد ، انهم أقرباء ، أخوة نوعاً . والناس يحدّدون جنسهم البشري انطلاقاً من هذا الربط التأسيسي ، فالوإخاء تأسيس للانسانية ، للنوع البشري ؛ وهذا ليس موصولاً بصلات بيولوجية وحسب ، انه قبل وفوق كل شيء موصول بالتأخي النوعي . فالانسانية هي الأرض المشتركة ، الأم المشتركة بين جميع البشر . ولا بد لنا ، كما قال سقراط ذات يوم ، من ايها الناس كلهم بأنهم أخوة ، أبناء أم واحدة ، لنقل إنها الأرض ، وهنا نخشى من الالتباس اليوناني المشهور - الأرض الأم والوطن الأم ، التباس الأرض والأمة - فالانسانية هي مجموعة أمم تطمح للتوحد في النوع البشري ، في المثال الأعلى . وهنا مجدداً ينبغي التمييز بين مثال الأسطورة وبين مضمونها . لقد اراد سقراط أن يعلن أن الناس أخوة ، وأما التماهيات الحديثة للأمم وللأرض وللأمة والدولة ، فانها تتعدّى المحمول السقراطي للإخاء البشري . والمضمون السارتري للإخاء النوعي يتعالى على

الميثولوجية ، لأن « الإخاء هو العلاقة بين أعضاء النوع البشري » . ويضيف سارتر : « منذ آلاف السنين كان الانقسام الاجتماعي الأول هو العشيرة المتميزة بطوطمها Totem . وكان ذلك شيئاً يغلف كل العشيرة ، ويمنح لكل أعضائها حقيقة عميقة عن علاقاتهم ببعضهم البعض ، حقيقة كانت تحولُ مثلاً دون تزواجهم عشوائياً . وتلك العلاقة كانت علاقة أخوية أعني بذلك أن المفهوم الأكبر للعشيرة ، وحدتها الرحمة ، انطلقاً من حيوان ، مثلاً ، ربما يكون قد أنجب أعضائها جميعاً ، هو ما ينبغي اكتشافه اليوم ، لأن ذلك كان إخاء حقاً ؛ ولا شك ان ذلك كان اسطورة بمعنى ما ، لكنه كان حقيقة أيضاً » . ويرى سارتر أن الطوطم ، الجلد المشترك ، الأب المشترك ، الأم المشتركة ، هي كلها رموز للإخاء القديم الأول . كلهم ينتسبون الى امرأة واحدة ( جنسياً ونوعاً ) ، وربما تكون هذه الأم عُصفوراً طوطمياً أيضاً . انها رموز قديمة لرابطة متواصلة عبر التاريخ . فهل هذا يعني أن سارتر اسقط المساواة كغاية من غايات التحرر الطبقي ، وتراجع الى ما قبل الطبقة ، الى الأسرة وروابطها الأخوية البدائية ؟

يؤكد سارتر ذلك ، موضحاً أن علاقة الأخ بأخيه ليست

علاقة مساواة بالدرجة الأولى ، بل هي في المجتمع علاقة شعورية ، علاقة عملية : « عندما أرى انساناً ، افكر : انه من أصلي ، انه متأصلٌ مثلي من الأم - الانسانية ، من الأم - الأرض كما يقول سقراط ، أو من الأم . . . » . إذن الناس أخوة أولاً لأنهم من أصل مشترك ماضياً ، ولأنهم مستقبلاً ينشدون غاية مشتركة . هذا هو الأساس السارتري للإخاء وللأسرة المتآخية .  
فماذا عن الوجه المستقبلي للأخلاق ؟

## 2 - أخلاقية المستقبل

الغاية المشتركة في المستقبل هي ، من جهة ثانية ، المضمون المميز للإخاء السارتري . فالإخاء ، عنده ، مقبلٌ من المستقبل ؛ إنه هو المستقبل . أما الأسطورة فهي ماضوية ( الأصل المشترك ) . والإخاء الماضوي حقيقي ، ونتمثله اليوم اسطورياً ، برموزه ودلالاته . لكنه مستقبلي ، وبالتالي متعالٍ على الأسطورية والماضوية . إن المؤاخاة ، وحدة البشر كأخوة مترابطين عاطفياً وفعالياً ، هي الأساس السارتري لأخلاقية المستقبل . « ومعنى الأخلاقية هي ان يكون للبشر أول للناس الناقصين Sous hommes مستقبل قائمٌ على مبدأ الفعل المشترك . في نفس الوقت الذي يرسم حولهم مستقبل قائمٌ على

المادية La matérialité ، أي جوهرياً على النُدرة . بمعنى آخر ان مستقبل الأخلاق هو أن يكون ما أملك هو لك ، وما تملك هو لي ، اعطيك اذا احتجت وتعطيني اذا احتجت . هكذا يطرح سارتر المؤاخاة بديلاً للعنف ، لكنه مع ذلك لا ينفي استعمال العنف في حالة الضرورة الأخيرة ، كما هو حال الجزائر عندما لم يترك المستوطنون حلاً آخر أمام الجزائريين غير حل العنف . والعنف كما يراه سارتر « يكسر حالة من العبودية لا تسمح للإنسان بأن يصبح انساناً . ومنذ أن يلغي العنف صفة المستعمر أي العبد ، لا يعود يوجد سوى أناس ناقصين لا يعودون يعانون بعض الالتزامات القهرية من جهة ، ويعانون سواها من جهة أخرى . فما هو دور العنف في نظرية « الإخاء » وما هي الوظيفة المميزة سياسياً للعنف في عصرنا ؟

### الفصل الرابع : دور العنف في السياسة

■ إن أخلاقية الإخاء التي استقر عليها الوجدان السارترى أو طمح لتحديدها كغاية فلسفية لوجود مقبل ، تكشف عن تعارضها مع « أخلاقية » العنف ، حيث يظهر مجدداً التفريق بين أخوية الرعب وأخوية اللا رعب . فالثوار في فرنسا أواخر الثامن عشر ، وفي الجزائر المنتفضة على فرنسا « الثورية » التي صارت

امبريالية ، هم ثوار متآخون ، يجدون من واجب الأخلاقية  
الانسانية ممارسة العنف لأجل تحقيق القصد الثوري ، النية  
الأخلاقية . ولا بد لفلسفة كالمسارترية تطمح الى منظومة وعي  
غير تناقضي ، من التصادم المبكر ، منذ الآن ، مع مقوماتها  
المتنافرة : الإخاء - العنف ، الإخاء العربي والإخاء غير  
العربي ، الثورة والإخاء ، الراديكالية والأخوية ، الأسروية  
والطبوقية ، الرفض والشبيبة ، الثقافة والحزب ، وأخيراً العنف  
والسياسة . فما هي هذه الأخلاقية المبررة والمؤنسة التي تجعل  
هذا العنف « انسانياً » وذلك العنف « وحشياً » ؟ امبريالياً ؟ ما  
هو الفصل بين الثورة الانسانية والوحش الامبريالي ؟ ما هي  
المصادر الأخلاقية للسياسة ، وما هي المعايير الجديدة لدور  
العنف في السياسة ؟

ربما تكون إشكالية السياسة في عصرنا هي عدم صدور  
سياسات الدول عن أخلاقية دولية ، اخلاقية انسانية مشتركة .  
فالسلم الأخلاقي يتدرج عليه البشر ، من الفرد والآخر ، الى  
الاسرة ، فالجماعة ، فالمجتمع وصولاً الى الدولة القسومية  
والتجمعات والمتحدّات بين قومية ، انتهاءً بالمجتمعات الدولية  
العليا . وفي كل منعطفات ومراقي هذا السلم الأخلاقي تبرز



حقيقةً معترضةً : بأية تأشيرة ديمقراطية يمكن الانتقال من أخلاقية الى أخرى ؟ كيف ، مثلاً ، تدعي هذه الدولة الحفاظ والدفاع عن حقوق الانسان ، وهي تدعم تجارب عنصرية في فلسطين المحتلة وفي افريقيا ، أو تمارس أُرهاب اشكال العنف في القرن العشرين ؟

### أ - المصادر الأخلاقية للعنف

في تقديم جان - بول سارتر لكتاب « معذبو الأرض » يضع ملامح ما يمكن وصفه بـ « أخلاقية العنف » ، معتبراً أن الحالة الجزائرية هي نموذج للعنف المبرر ، الضروري الذي لا بديل منه سوى انقياد الشعب الجزائري لسيطرة المستوطنين . وكذلك الحال بالنسبة الى حروب الهند الصينية ، لا سيما في ذروتها الفيتنامية . وفي المقابل نظر سارتر نظرةً مختلفة الى العنف الصهيوني في فلسطين المحتلة ، ولم يفصح عن رأيه في تجربة العنف التي يعيشها لبنان منذ 1975 .

وراء حربي الجزائر والفيتنام تقف امبرياليتان وسطى وكبرى فرنسية وأميركية . وهاتان الحربان الامبرياليتان أثارتا الرعب العميق في وجدان سارتر الذي كان يعتزم منذ شبابه النضير ، في سن التاسعة عشرة ، بكره سياسي شديد

للاستعمار . وترتب على ذلك الرعب أو الكره العميق موقف أخلاقي مؤاتٍ لانتهاج العنف كسبيل الى الخلاص من الاستعمار : « ذلك العنف الذي كان يمكن القول إنه عادل ، صحيح ، لأنه كان عنفَ المستعمر ضد المستوطن » . ويؤخذ على سارتر الذي كان يرى العالم من فوهة قلمه ، رآه في تجربته القصيرة مع فرانز فانون ، من فوهة البندقية الجزائرية . وذهب البعض الى وصف ذلك بـ « الحماقة النضالية » ؛ إلا أن سارتر يردّه الى التناقض العمقي الذاتي في موقفه . فهو من جهة يرى الثورة الجزائرية تنهض بعنف ظافر ، مرموزاً إليه بقانون المعبر عن الانسلاخ الثوري والاستقلال الثقافي . ومن جهة ثانية يرى « الثورة الفرنسية » تنهار وتنحط الى أسفل دركات الاستعمار ، ويرى أنه - وهو الفرنسي - محكوم بالوقوف ضد فرنسا الاستعمارية - لكن بحثاً ، استرجاعاً لفرنسا الثورية ، فرنسا 1792 .

وبتعبير آخر كان سارتر يرى نفسه ملزماً أخلاقياً بالوقوف الى « جانب الجزائريين الذين لم يكونوا يحبوننا كثيراً » وبالتالي كان ملزماً بالكفاح - كفاح الآخرين - ضد فرنسا . يقول : « ان فرنسا هي شيء موجود بالنسبة الي . وكان مؤذياً لي أن أكون ضد بلدي » .

هذا وما يؤخذ على سارتر أيضاً انه في كتاباته عن المقاومة الفرنسية لم يكن يمجّد العنف ، بينها أقدم على تمجيده في موقفه التناقضي الذي ذكرناه بخصوص السقوط الفرنسي الامبريالي في كل من الجزائر والفييتنام من قبلها . ويررّ سارتر ذلك بقوله ان المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني تختلف عن المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي : « ففي العنف لا بد من اعتبار القتل ، القنابل التي تنفجر الخ . كأنه أمرٌ نلزم بفعله ، كأنه شرٌّ لا بد منه » . ويضيف : « اذا رأيت وتمنيت ان يكون الجزائريون أقل عنفاً مما كانوا عليه ، فمعنى ذلك انني اتحالف مع الفرنسيين الآخرين : وبذلك تكون فرنسا قد صادرتني مجدداً . كان لا بد لي من أن أرى الجزائريين كأناسٍ تصلبهم فرنسا ، تسيء معاملتهم ، يكافحون ضد الفرنسيين لأن الفرنسيين كانوا ظالمين . وأنا ، الفرنسي ، أنا ظالمٌ مثلهم لأنه توجد مسؤولية جماعية ؛ لكنني في الوقت ذاته أويد ، وفي ذلك اختلف عن معظم الفرنسيين الآخرين ، أويد هؤلاء الناس المعذبين في كفاحهم الفرنسيين » . ان الثورة تستعمل العنف لتحقيق هدف انساني ، وأخلاقية العنف تصدر عن القصد الثوري ، عن النية الانسانية بالذات ، ففي حين يقصد الاستعمار قهرً واستغلالاً

واستتباع شعب آخر ، بشر آخرين لجعلهم أكثر تخلفاً ، أقل اكتمالاً ؛ تقصد الثورة في عنفها المضاد للعنف الاستعماري ، الى تدمير الآلة الاستعمارية وتحرير الطاقات الانسانية ، وجعلها أكثر قبولاً للتفتح الأعمق ، وجعل الانسان أكثر انسانية .

### ب - الثورة والارهاب

■ لكن خفض الثورة الى حالة الارهاب وحسب ، حتى الارهاب المبرر ، يعني حصرها في اطار تدميري ، وحشي ، وإخراجها من دائرة الدور الانساني للسياسة العنيفة المرحلية . وغالباً ما يسعى اعداء الثورات العادلة الى إدجلة العلاقة بين الثورة والارهاب ، ناشرين مفاهيم شائعة Préjugés من طراز « الثورة هي الارهاب » « الثورة هي التخريب » ، « التخريب هو الثورية الجديدة » الخ . ولهذا فان الثورات الراهنة ، وكذلك الثورات الانسانية المقبلة ، تحتاج الى تصحيح في دلالاتها ومعانيها الانسانية الأخلاقية . فكل ثورة هي تعبير عن قوة تجتمع حول قصد تغييري ، اجتماعياً أخوياً ، يجد فيه أفرادهم أنفسهم مضطرين لاستعمال العنف دفاعاً عن النفس أو تدميراً لعنف العدو أو المنافس ، المحتل المستوطن ، أو المعتدي ، والانتفاضة الثورية اذ تظهر من خارجها في صورة القوة الثائرة ، الرافضة ،

المقاتلة ، تحتاج الى رؤية من داخلها : حيث ان اعضاءها يتآلفون ، يتآخون ، يتوحدون حول قضية أساسية ، ويتبنون مسلكاً أخلاقياً محدداً ، أملين تحقيق مثال مشترك . ان الثورة بذاتها حدث مفاجيء : بما يصدر عنها من عنف ، قوة لم تكن مسموعة من قبل ؛ وبما تستهدف من غايات كانت من قبل تبدو ممتنعة ، نظراً لأن المطالبين بها كانوا يعتبرون في عداد المنسيين ، المتروكين ، المقهورين « الى الأبد » . وهذا المثال الثوري ، هذه المفاجأة الانسانية هي التي أرعبت وترعب اعداءه الذين يصرون على تمهية الثورة والإرهاب . ولربما سيحتاج ورثة الديمقراطية الغربية في المستقبل الى رواية جديدة لثورات الشعوب في العالم الثالث ، عالم الآخرين المنسيين ، باعتبارها ثورات « الارادة العامة » ، وبالتالي باعتبارها ثورات ديمقراطية حقيقية - الديمقراطية في الشوارع ، الديمقراطية الواقفة على أقدام تسير الى الأمام .

### ج - مفهوم « الحذر اليهودي »

■ وضع جان - بول سارتر عام 1946 كتاباً فلسفياً - سياسياً بعنوان « تأملات في المسألة اليهودية » . وبعد ذلك بعامين أعلنت الصهيونية حزبها السياسي في فلسطين المحتلة :

« اسرائيل » . وذلك التحول الخطير على أرض فلسطين لم تره  
 إلا من زاوية « اليهودي » أما زاوية « الفلسطيني » المقتلع من  
 جذوره فظلت مهمة ، الى أن جاءت حرب 1967 ، وانفرزت  
 الديغولية عن مواقف اليمين الفرنسي وبعض اليسار الفرنسي  
 المؤيد للمشروع الصهيوني تحت ستار « حق اسرائيل في  
 الوجود » . ان اسرائيل هي الحزب السياسي لليهود  
 المتصهينيين ، أو هي حزب الصهيونية المتحققة في دولة .  
 والكلام الأوروبي على الخوف اليهودي ، الحذر اليهودي من  
 الثورات والانتفاضات ومن الجماهرات الثورية ، لم يعد كلاماً  
 ذا بال ، لأنه فقد حتى معناه الأوروبي . الخائف صار في وضع  
 الأمبريالية الوسيطة ؛ المقهور أوروبياً صار « قاهراً » على أرض  
 فلسطين . هذه المعادلة الجديدة تعني انه لم يعد هناك مسألة  
 يهودية ، انما هناك الآن ومستقبلاً مسألة فلسطينية . أما  
 مواصلة التدليل على مضمون الحذر اليهودي في « المجتمع  
 المسيحي » وخوف « الانسان اليهودي » من الثورات  
 « الاستصالية » تلك التي قد تستخدم لاستئصال اليهود تحت  
 ستار ثوري معين ، فهو نوع من الدعاية الأيديولوجية التي لا  
 تحتاج الى توضيح .

لقد نظر سارتر في كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » الى اليهودي كأنه « مسألة انسانية » ، خلافاً لنظرة كارل ماركس في كتابه « المسألة اليهودية » . ولكن سارتر رآه خارج التاريخ ، بدون تجربة تاريخية حديثة . وأكثر من ذلك ، يفصح سارتر عن عدم انتمائه الى الموروث اليهودي ؛ وكان يرى أن اليهودي هو ابتكار من ابتكارات الخيال اللا سامي ؛ فلم يتناول ما يسمى فيما بعد بـ « الفكر اليهودي » و « التاريخ اليهودي » . يقول سارتر : « حقاً ، اليهودي ضحية اللا سامي . لكنني كنت أحصر وجود اليهودي في ذلك . . . أما الآن فأعتقد ان هناك واقعة يهودية تتعدى حملات اللاسامية ضد اليهود ؛ هناك واقعة عميقة لليهودي كما للمسيحي . انها واقعة مختلفة بدون شك ، لكنها من نفس النمط بالنسبة الى بعض المجاميع . فاليهودي يعتبر أنه ذو مصير معين . . . » . ولا يفصح سارتر ، سياسياً ، عما يقصده من عبارة « اليهود بعد التحرير » ؛ لكننا لا نخفي علينا انه يقصد « بعد قيام اسرائيل » . والمسألة هنا ليست مسألة لفظية ، فكون سارتر متعاطفاً مع اسرائيل كما مارس ذلك مراراً ، وكونه لم ينظر الى الصهيونية بوصفها حركة عنصرية ، فإن علينا أن نبحث عن نظراته الى « مضمون التاريخ اليهودي » في فلسطين بعد احتلالها ، وان نرى كيف يوفق بين رفضه

الإمبريالية وعدم رفضه الصهيونية ؟ .

يظهر سارتر تعاطفاً مع « المموم اليهودية » ، ويضرب مثلاً على ذلك ان البنت أرليت التي تبناها هي « يهودية » . لكنه مع ذلك يصرُّ على « ان » المسألة اليهودية « ليست سوى اعلان حرب على اللا ساميين » . ويكشف سارتر أنه وضع كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » : « بدون أي توثيق ، بدون قراءة كتاب يهودي واحد » . لقد وضعه « انطلافاً من لا شيء » ، انطلافاً من اللا سامية التي كنت أرغب في محاربتها » . اذن هذا موقف الى جانب اليهود ، لا يجوز خلطه مع فلسفة سارتر الخاصة باليهودية :

« لأنه حينما قلتُ إنه لا يوجد تاريخ يهودي ، كنت أفكر التاريخ في شكل محدّد تماماً : تاريخ فرنسا ، تاريخ ألمانيا ، تاريخ أميركا ، الولايات المتحدة . وفي كل حال ، تاريخ واقع سياسي ذي سيادة مع أرض وعلاقات مع دول أخرى . . . » .

أما ما سيمسى « التاريخ اليهودي » فلا يمكنه بنظر سارتر أن يكون تاريخ تشتت اليهود عبر العالم ، بل تاريخ وحدة هذا الشتات ، وحدة اليهود المشتتين » . لهذا فإن سارتر الذي لا يرى



تاريخاً يهودياً ، لا ينكرُ مع ذلك ومن زاوية فلسفة التاريخ ، وجود تاريخ يهودي : « ليست فلسفة التاريخ هي ذاتها اذا كان هناك تاريخ يهودي أم لا . والحال فمن الواضح أن هناك تاريخاً يهودياً » . وبحسباً عن مصدر هذه الوحدة المميّزة لما يسمى « الواقع اليهودي » ، يلاحظ « . . . ان هناك وحدة فعلية لليهود في الزمن التاريخي ، وهذه الوحدة الفعلية لا تُردُّ الى تجمّع فوق أرضٍ تاريخية ، لكنها تُعزى الى افعالٍ ، كتاباتٍ ، وأواصرٍ لا تمرُّ عبر فكرة الوطن ، أو انها لا تمرُّ عبرها الا منذ بضعة سنوات » . ويختصر سارتر ما يعتبره جوهرياً عند اليهودي « منذ ألفوف السنين » :

■ اليهودي ذو علاقة بإله واحد ، فهو موحد ، وهذا ما يميّزه عن جميع الشعوب القديمة التي كانت تعبد آلهةً عدّة ؛

■ اليهودي ذو علاقة خاصة جداً بإلهه ، وذلك الإله كان على علاقة بالناس ( اليهود ) ؛

■ العلاقة المميّزة لليهود هي علاقة مباشرة ، كانوا يطلقون عليها الاسم Le Nom أي أل El . وهذه علاقة غيبية لليهودي مع اللا متناهي ؛

■ والخلاصة هي أن اليهودي القديم هو الإنسان الذي تتحدد حياته كلها وتنظم من خلال علاقته بإلهه .

■ ومن جهة ثانية ، يرى سارتر ان الحدث الأعظم الذي بدل حياة اليهود تبديلاً خطيراً ، وجعل منهم أناساً يتعذبون ، وآخرين منفيين أو شهداء ، هو حدث ظهور المسيحية أي ظهور ديانة أخرى ، منافسة ونافية ، ديانة ذات اله واحد . لكن ماذا عن اليهودي الحديث ، اليهودي ما بعد « تأملات في المسألة اليهودية » ، واليهودي ما بعد المسألة اليهودية ، وما بعد حروب اسرائيل العدوانية أعدام 1948 و 1956 و 1967 و 1973 ، و 1978 في لبنان ؟



## د - الأخلاق والثورة

■ يلاحظ جان - بول سارتر في مخاطرته الوجودية الكبرى ان كل أخلاقية غيبية ، روحانية ، دينية ، قابلة للتشмир في مشروع سياسي . واليهودية الجديدة التي استعادت مشروعها « الميتافيزيقي » تحولت الى صهيونية امبريالية فوق ارض فلسطين . وبالتالي فإن الأخلاقية العربية لا بد أن تكون في

مستوى المواجهة والرد على الخطاب السياسي الاسرائيلي ،  
اخلاقية ثورية . فالمشروع العربي والمشروع الصهيوني ،  
المشروع الاسلامي والمشروع اليهودي يتصارعان الآن على أرض  
جديدة ، داخل المعترك العربي بالذات . يبقى ان النظرة  
السارتريّة الى هذا المعترك قد تميّزت بأحادية الرؤية ، وكأن  
اليهودية الحديثة هي ضحية أوروبا ، وان على أوروبا هذه أن  
تتجنّد وراء « كل مشروع يهودي » .

ان العرب لا يختلفون مع سارتر حول رؤيته الأخيرة  
للثورة ، حين يقول : « لأن هدف غير اليهود ، الذين انتمي  
اليهم ، هو الثورة . لكن ماذا نعني بالثورة ؟ نعني الغاء  
المجتمع الراهن وابداله بمجتمع أعَدل حيث سيتاح للناس إمكان  
تحقيق علاقات طيبة فيما بينهم . وفكرة الثورة هذه ذات تاريخ  
بعيد » . ويضيف : « إن الثوريين يريدون تحقيق مجتمع يكون  
انسانياً ويكون مُرضياً للجميع ؛ لكن الثوريين ينسون ان  
مجتمعاً من هذا النوع ليس مجتمعاً قائماً ، انه ، اذا جاز التعبير ،  
مجتمع حقوقي . أي انه مجتمع تكون فيه العلاقات بين الناس  
علاقات أخلاقية ... » .



## ختام

### أملٌ في اللا أمل

■ لقد إستغرقت السارترية الفكرية قرابة النصف قرن في أوروبا ، وامتدت منها الى عوالم أخرى ، منها العالم العربي . ولشدّ ما تداخلت اللا وجودية بالوجودية ، العدمية القومية بالعدمية الإستعمارية ، فتجلّبت الفلسفة بجلباب السياسة الملموسة ؛ اوتعرّت السياسة من بعض المساحيق والملابس الأيديولوجية ، التي تهافتت أمام أخلاقية الثورات الديمقراطية والوطنية للشعوب « الثالثة » . ويقدر ما كانت تيارات الدماء تُرعب المثقفين الوجوديين ، كانت في المقابل تحي أمالاً في حالات كانت توصف هناك باللا أمل . وسارتر اليأسُ خلال الحرب ، القرفان ، القلق ، هو نفسه سارتر الأمل ، الفرح ، المطمئن الى المستقبل : « هناك ، شعرت باللا وجود ، بالبلادة اليومية تتهدّد كل فرنسي وتهلّدي ، وآمنت على الرغم من كل

شيء بتراجع السلطة النازية وبنهاية الحرب ، وذلك الإيمان مرده شيء في نفسي ، الأمل ، الذي لم يكن مستبعداً عندي لأمد طويل . . . » وبعد ، فقد آل الوضع الدولي إلى ما آل إليه اليوم ، أي آل إلى انتصار الأفكار اليمينية ، لدى الحاكمين على الأقل ، وفي جميع الأمم تقريباً . . . » ، وباختصار ، لكل الأمم اليوم ميم منتصر . ومن جهة ثانية تنزع الحرب الباردة إلى الظهور . إن غزو أفغانستان هو حدث مشير للإضطراب الخاص . وإن حرباً ثالثة ليست ممتنعة ، ولا سيما لأسباب كلها سيئة ، كلها سيئة التفكير . فالأرض اليوم هي كوكب الفقراء من جهة وهم فقراء جداً ، يموتون جوعاً ، وهي من جهة أخرى كوكب الأغنياء الذين بدأوا يصبحون أقل غنى ولكنهم مع ذلك أغنياء جداً . ويعتبر سارتر أن تخييم شبح هذه الحرب الثالثة فوق كوكبنا يدعوه مجدداً إلى اللا أمل ، إلى اليأس ، لأن الهدف الانساني يغيب وراء أهداف صغرى ، أغراض ومصالح ، لا ينتهي التنازع البشري حولها ؛ فتغيب مجدداً الأخلاقية في دوامة السياسة المتهافئة . ويعلن سارتر أنه سيموت في الأمل ، وإن اليأس الكهل هو الذي سيموت معه وفيه . إنما هذا الأمل بحاجة إلى أساس آخر ، أساس انساني مختلف :

« لا بد من السعي لكي نفسّر لماذا عالم اليوم ، وهو عالمٌ  
مرعبٌ ، لا يكون الا لحظةً في التطور التاريخي الطويل ، ولماذا  
كان الأمل على الدوام إحدى القوى المهيمنة في الثورات وفي  
الانتفاضات ، وكيف لا أزال استشعر الأمل بوصفه مفهومي  
للمستقبل » .

■ بيروت في 23 نيسان 1980





## جان - بول سارتر

**Jean-Paul SARTRE**

**(1905- 1980)**



1905- ولد جان - بول ، شارل ، ايمار سارتر ، في باريس (16)

1906 - سنة 1906 توفي والده جان - باتيست سارتر ، فتولاه  
جده لأمه شارل شويتزر . يقول سارتر إنه « ظل وحيداً  
بين عجوز وامرأتين »

1911 - دخل جان - بول المدرسة الابتدائية

1913 - كتب قصصه الأولى : « بائع الموز » ، « الى فراشة » ؛  
ووجه رسالة الى كورتلين Courteline .

1915 - دخل الى الصف السادس في مدرسة هنري الرابع .  
تزوجت امه ثانياً من مهندس في البحرية يدعى السيد

- مانسي Mancy . وفي الصف الخامس التقى بول - آيث  
نيزان Paul-Yves Nizan .  
1923 - أنهى دراسته الثانوية
- 1924 - التحق بدار المعلمين العليا مع نيزان وريمون آرون  
Raymand Aron .
- 1927 - كتب أول رواية « نكسة » Une défaite ، رفضت دار  
غاليار نشرها ، وفي العام التالي سقط في التبريز  
L'Agrégation .
- 1929 - تعرّف الى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir  
( 21 سنة ) . فاز في شهادة الفلسفة ( تبريز ) بالمرتبة  
الأولى ؛ وفازت سيمون دي بوفوار بالمرتبة الثانية . أدى  
الخدمة العسكرية في سان - سامغوريان ؛ وعمل استناداً  
للفلسفة في الهائر ( دور بوفيل في « الغيثان » La  
Nausée .
- 1933 - وصل هتلر الى السلطة . حصل جان - بول على منحة  
المعهد الإفرنسي في برلين . درس كيركجارد ، هيدغر ،

- هوسرل ، هيغل ، واكتشف الظواهرية ( الفنونولوجيا ) .
- 1935 - تعرض لانقيار عصبي دام ستة أشهر ، رافقته عوارض  
هلوسة .
- 1938 - نشر كتاب « الغثيان » .
- 1939 - نشر كتاب « الجدار » Le Mur .
- 1940 - نشر كتاب « التخيل » L'imaginaire : نال جائزة  
الرواية الشعبية على كتابه « الجدار » . أسر في الجبهة  
واطلق سراحه في آذار ( مارس ) 1941 . تعلم سارتر من  
الحرب ضرورة الإلتزام .
- 1941 - أنشأ مع مرلوبونتي ، بوست ، بويون وسيمون دي  
بوفوار مجموعة المقاومة الثقافية « الاشتراكية والحرية » ،  
وما لبث ان حل في خريف 1941 . وانكب على انجاز  
مسرحية « الذباب » Les Mouches
- 1942 - عرض مسرحية « الذباب » ( اخراج دولان ) ، وتعارف  
سارتر وشاب أسمر يدعى البركامو Albert Camus .

1943 - نشر كتاب « الوجود والعدم » L'être et le néant - كتبه  
في عامين وقضى من قبل عشرة أعوام في البحث عن  
مقوماته .

أطلق غبريل مارسيل Gabriel Marcel شعار  
« الوجودية » ، فعارضه سارتر معلناً « فلسفتي هي فلسفة  
الوجود ؛ والوجودية لا أعرف ما هي » .

1944 - عرض مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clos ( اخرج  
ريمون رولو ) . شعار المسرحية « الجحيم هي  
الآخرون » ، شعار سيئات فهمه كثيراً .

1945 - سافر الى الولايات المتحدة الأميركية كمراسل خاص لـ  
«Combat» و«Figaro» .

- نشر جزئين من ثلاثية « دروب الحرية : سن الرشد L'âge  
de Raison وقت التنفيذ Le Sursis

- في 15 تشرين الأول ( أكتوبر ) صدر العدد الأول من مجلة  
« الأزمنة الحديثة » T.M. أسسها سارتر ، أرون ، ليريس

Leiris ، مرلو- بونتي . قاطعها مالرو Malraux وكامو .  
شعارها « اننا غواصو المعاني وقاثلو الحق عن العالم وعن  
حياتنا » .

1946 - « البغي الفاضلة » La P... Respectueuse

- « تأملات في المسألة اليهودية » Réflexions sur la  
question juive ، تحت شعار « اللاسامية تصطنع  
اليهودي » .

1946 - السجال مع الشيوعيين . جريدة « الأوماينت تنتقل من  
اتهامه بالمشالية الى اتهامه بالعمالة للإمبريالية . روجيه  
غارودي يصفه : « سارتر نبي زائف » ، « مزور  
الأدب » . وسارتر يختلف مع البورجوازية وينذر بالحرب  
في الهند الصينية .

1947 - ما هو الأدب « Qu'est-ce que la Littérature ? » ردّ  
سارتر على الشيوعيين . ندوة اسبوعية « للأزمة الحديثة »  
في الاذاعة . سارتر يطالب بسياسة حياد بين المعسكرين ،  
ويقارن ديغول وهتلر . انفجار الديغوليين ضده والغاء  
البرنامج .

1948 - في كانون الثاني (يناير) يشترك جورج التمان ، جان روس ، دافيد روزنتال ، ودافيد روسيه ، في تأسيس « التجمع الديمقراطي السوري » R.D.R. شعاره : الاشتراكية ، العداء للديغولية ، للستالينة ، للاستعمار . الحياض بين المعسكرين .

- في الثاني من نيسان (أبريل) ، عرض مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales على مسرح انطوان .

- في 16 تموز ( يوليو ) وجه رسالة الى رئيس الجمهورية الفرنسية دفاعاً عن جان جينه Jean Genet : « مثال فيلون وفرلين يلزمنا بمطالبتكم تقديم العون لشاعر عظيم جداً ، .

1949 - نظم « التجمع الديمقراطي الثوري » حملة احتجاج ، مطالباً بالسلام في الهند الصينية ، وبـ « أيام دولية لمقاومة الديكتاتورية والحرب » . اتهم الجبهة القائدة بالوقوع في العداء للشيوعية وبالجنوح نحو المعسكر الأميركي .

- في 15 تشرين الأول ( أكتوبر ) استقال من التجمع : « ضربة قاسية . درس جديد وحاسم في الواقعية . الحركة لا تصطنع » .

1950 - في كانون الثاني (يناير) . يتلّد مع مرلو- بونتي بوجود  
« معسكرات سوفياتية »

1951 - « رفقة الطريق » مع الحزب الشيوعي الفرنسي : أي انه  
ظل يرى الحقيقة من خارج « الحزب » ، وذلك على أمل  
أن يرى الحزب الحقيقة كما يراها سارتر .

1951 - 7 حزيران ( يونيو ) : مسرحية « الشيطان والرخمن » Le  
Diable et le bon Dieu

1952 - « القديس جينه ، ممثل وشهيد » Saint Genet,  
Camédien et martyr

1954 - بين أيار وحزيران ( مايو- يونيو ) : قام برحلة الى الاتحاد  
السوفييتي ، وقدم تقريراً عنها في خمس مقابلات نشرت في  
« Libération » .

- عارض سارتر عرض مسرحية « الأيدي القلّة » في فيينا  
حتى لا ينزعج « رفاق الطريق » .

1955 - 8 حزيران ( جوان ) : عرض مسرحية « Nekrassor »  
في مسرح انطوان في أيلول - تشرين الثاني ، قضاء شهرين  
في الصين مع سيمون دي بوفوار .

1956 - 1-27 : أعلن سارتر ان الأمر الوحيد الجوهري الذي يجب ان نحاوله اليوم هو النضال الى جنب الشعب الجزائري لتحرير الجزائريين والفرنسيين معاً من الاستبداد الاستعماري . يلتقي الطلبة الجزائرية اريت القيم ويتبنّاها في العام ذاته .

9-11 : وقف ضد التدخل السوفياتي في هنغاريا ، واختلف مع الحزب الشيوعي الفرنسي ، قاطعاً معه الجسور الأخيرة ، محاولاً الحوار مع الشيوعيين البولونيين .

1958 - 6 آذار ( مارس ) دافع عن حقوق الانسان في الجزائر بعنوان « انتصار » ، وفي 22 أيار ( مايو ) ردّ على الديغوليين وموقفهم من حرب الجزائر بعنوان « الدّعي » وفي 30 منه شارك في التظاهرات المعادية للديغولية .

1959 - أعلن تأييده لشبكة Jeanson المساعدة لجهة التحرير الوطني. F.L.N. .

1960 - في 23 شباط ( فبراير ) اوقفت الشرطة الفرنسية أعضاء الشبكة المذكورة .



- في آب ( أغسطس ) وقع بيان الـ 121 ، الخاص بـ « حق  
اللا خضوع » .

- نشر كتاب « نقد العقل الجدلي » Critique de la Raison  
« Dialectique » الواقع في 758 صفحة . وضعه بين نهاية  
1957 وبداية 1960

- سافر الى كوبا ( شباط - آذار ) وأعرب عن تأييد ثورتها  
( عاصفة على السكر )

- وضع مقدمة نيزان « Aden Arabie » .

1961 - محاولة نفس شقة سارتر مرتين .

1962 - وضع مقدمة لكتاب فراتز فانون « معذبوا الأرض » حيث  
أعلن : « . . . الثقافة الحقيقية هي الثورة ؛ ذلك معناه  
أنها تولدُ خارقةً » وان « المستعمر يبرأ من العُصا ب  
الاستعماري وهو يطرد المستوطن بالسلاح » .

1963 - وضع سيرته الفكرية : الكلمات Les Mots

1964 - في 24 تشرين الأول ( أكتوبر ) ، رفض جائزة نوبل  
للأداب : « على الكاتب ان يرفض التحول

مؤسسة . . . وسوف أكون عاجزاً عن قبول جائزة لينين  
إذا أراد أحدهم منحي إياها .

1965 - في آذار ( مارس ) رفض السفر الى الولايات المتحدة  
لإلقاء محاضرات .

1966 - في تموز ( يوليو ) شارك في عضوية « محكمة » برتراند  
راسل المعقودة لمحاكمة مجرمي حرب الفيتنام ؛

- في تشرين الأول ( أكتوبر ) انتقد سارتر عدداً من المثقفين  
( فوكو ، ليفي - شتروس ، لاكان ، التوسير وجماعة تل  
كل ) معتبراً ان ابحاثهم لا تأخذ بالاعتبار الرؤية الماركسية  
للتاريخ .

1967 - رفض السفر الى الاتحاد السوفياتي . دافع مراراً عن  
ريجيس دوبريه المعتقل في بوليفيا . وضع حيثيات الحكم  
الصادر عن « محكمة برتراند راسل » ، وتبادل الرسائل مع  
الجنرال ديغول حولها .

- زار مصر واسرائيل وأيد حق اسرائيل في الوجود .

1968 - منذ السادس من أيار ( مايو ) وقف سارتر الى جانب  
الحركة الطلابية .

- في آب ( أغسطس ) أدان التدخل السوفيياتي في براغ  
وقال : « النموذج السوفيياتي لم يعد صالحاً اليوم ، فقد  
خنقته البيروقراطية » .

1969 - في كانون الأول ( ديسمبر ) أول استجابة لدعوة  
تلفزيونية : مقابلة مع أوليفيه تود حول حرب الفيتنام .

1970 - تقديم لكتاب انطونان ليهم : Antonin Leichn:  
Socialisme qui venait du froid

- ترأس تحرير جريدة : « قضية الشعب » المتطرفة

1971 - توقيع نداء لصالح اليهود في الاتحاد السوفيياتي ، قطيعة  
مع فيديل كاسترو

1973 - اصابة سارتر بنصف عمى

- اصدار العدد الأول من «Libération» بأشرافه ، وسرعان  
ما تخلى عن ذلك لأسباب صحية .

- رفض الاقتراع لميران وأعلن ان « اتحاد اليسار مهزلة » .

1975 - نص أساسي بعنوان « صورة ذاتية في سن السبعين » ،  
مقابلة مع ميشال كونتا  
- اقامة في البرتغال .

- توقف عن الكتابة وصار شبه أعمى .

1976 - صدور العدد العاشر من سلسلة « مواقف »  
Situations .

1977 - العمل على دراسة فلسفية لم تنته ( السلطة والحرية ) .

1979

1980 - فيلم « سارتر بنفسه » ( مقابلة مسجلة عام 1972 ) .  
- تظاهر مع المنشقين السوفييات خلال زيارة بريجنيف  
لباريس .

- أدان التدخل السوفيياتي في أفغانستان .

- أعلن في نوفمبر 1979 ( Le Matin ) : « ان الأحزاب هي  
وقائع يمينية ولا بد لليسار أن يتكون من حركات جماهيرية »

- في آذار ( مارس ) حوار مع معاونه بني ليفي ، نشرته  
النومثل اوبسرفاتور في اعدادها الصادرة أيام 10, 17, 24,  
آذار 1980 .

- توفي يوم 15 نيسان 1980 بعد الساعة التاسعة مساءً ، في  
باريس .

## المضمون

أولاً : مقدمات :	٥
■ الوجودية مرآة أوروبا المريضة	٥
ثانياً : تهافت الأخلاق والسياسة	٣١
[ مناقشة لآخر حوار مع سارتر ]	٣١
1 - ماهية الفشل	٣٣
أ) استهلال	٣٣
ب) من اليأس الى الأمل	٣٥
ج) الوجودية زي فلسفي ؟	٤٠
2 - فلسفة القلق والاغتراب	٤٣
3 - الأخلاق والوعي	٥١
■ أ) الأخلاق والسياسة	٥٥
1 - في المبدأ اليساري	٥٦

- ٥٨ - حاجة المثقف الى الالتزام الحزبي .....
- ٦٢ - الانسانية واسطورة اكتمال الانسان .....
- ٦٤ ■ ( ب ) الأخوية والرايكانية .....
- ٦٦ 1 - ما هو التآخي ؟ ما هي المؤاخاة ؟ .....
- ٦٧ 2 - الرايكانية السارترية .....
- ٧٠ 3 - الشعب والديمقراطية .....
- ٧٢ ■ ( ج ) نسب البناء الماركسي .....
- ٧٤ 1 - مقولتا الأسرة والطبقة .....
- ٧٦ 2 - أخلاقية المستقبل .....
- ٧٧ 4 - دور العنف في السياسة .....
- ٧٩ ( أ ) المصادر الأخلاقية للعنف .....
- ٨٢ ( ب ) الثورة والارهاب .....
- ٨٣ ( ج ) مفهوم « الحذر اليهودي » .....
- ٨٨ ( د ) الأخلاق والثورة .....
- ٩١ ختام : أمل في اللا أمل .....
- 
- ٩٥ حياة جان - بول سارتر .....





General Organization of the "GOAL"  
*Antique Library*





المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الشمس ٨ : ج. ل. أوه